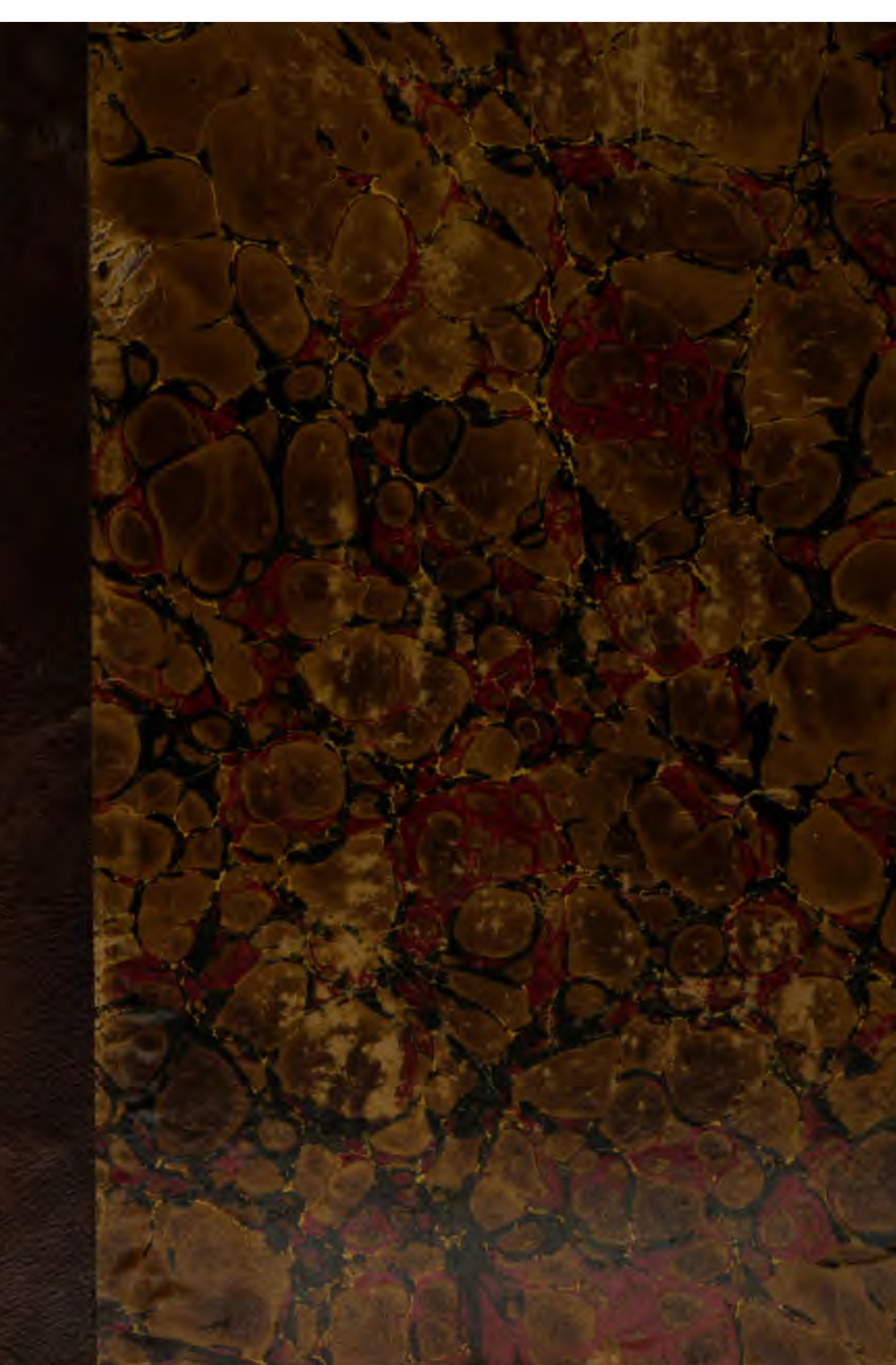


ARISTOTELE

ESPOSTO ED ESAMINATO

DA

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

(OPERE POSTUME)

VOLUME UNICO



TORINO
PRESSO LA SOCIETÀ EDITRICE DI LIBRI DI FILOSOFIA
1857.

AVVERTENZA

Mi si permettano qui due parole, una delle quali credo dover essere utile e grata e l'altra da me dovuta ai lettori di quest' Opera postuma di Antonio Rosmini.

La prima è questa. — So il desiderio grande, che c'è in molti di vedere l' Ontologia: *e perchè dunque venir fuori per primo coll'* Aristotele esposto e esaminato? *Ecco la cosa.*

« L'Ontologia — mi diceva il Rosmini — darà compimento al Sistema. Mi pare impossibile, che chi la intenda e non voglia cavillare, trovi più nissuna difficoltà ad ammetterlo per intiero. Ma bisogna prima di tutto sbarazzare il terreno. L'Aristotelismo è talmente penetrato nelle menti non soltanto degli speculatori ma perfino dei volgari, e ha siffattamente invaso il linguaggio, che dal più al meno si pensa e si ragiona ancora con Aristotele. Quelli stessi che nol credono, perchè lo oppugnano, sono ingangherati anch'essi nel sistema di quell' ingegno portentoso. Bisogna dunque finirla, e snidare affatto questo pertinace avversario. L'oggettività dell' idea, *e la veneranda autorità della* legge, *si vorrebbe indarno persuaderle alle menti, finchè queste sono travagliate dall'Aristotelismo, sotto qualunque forma si voglia prendere, delle tante colle quali si presentò da Aristotele fino a noi ».*

E ben se n'era accorto il Rosmini dalle infaticate contraddizioni, che gli furono mosse da pensatori d'ogni sorta, gravi e leggeri, delle scole più opposte: sensisti, soggettivisti, realisti, panteisti, ma in fondo tutti aristotelici. Perciò intraprese la fatica di questo lavoro sopra Aristotele, e voleva stamparlo prima della Ontologia; *e perciò anche noi fedeli al suo pensiero l'abbiamo prima dell'Ontologia pubblicato.*

L'altra parola poi è la seguente. — La morte tolse all'Autore di poter usare a quest'Opera le seconde cure, che l'avrebbero migliorata, e fors'anche abbreviata e resa meno inamena e più utile. A me poi, incaricato di curarne la pubblicazione, una troppo lunga assenza, non potuta scansare per

delle gravi cagioni, impedì di potermi trovare al mio posto, affine di vegliare all'esattezza dell'edizione. Sento dunque la necessità di domandare non poca indulgenza ai lettori.

*E quanto al Rosmini, se a qualche ellenista paresse avere posto mano a un lavoro di tanta difficoltà non abbastanza ricco di quella erudizione filologica che gli sarebbe stata utile, ponga mente, direi, alla necessità speculativa e morale anzidetta che lo stringeva, e alle modeste e sensate parole, che lui stesso dice a questo proposito nella Prefazione, e troverà, credo, quanto basti per non ripetere quel giudizio, che l'Autore ebbe anticipato di se medesimo. Io aggiungerò solamente, che l'*Aristotele esposto e esaminato *fu scritto dal Rosmini nel 1853, nel qual anno fece e pubblicò la Logica, scrisse e rifece una gran parte dell'Ontologia. E anche dirò, che il giovane ingegno, dal quale mostra, nella stessa Prefazione, di aspettare e di promettere all'Italia quel lavoro che dice di abbandonare agli eruditi, è Ruggero Bonghi. E quanto fossero fondate le sue speranze il fe' vedere la* Metafisica d'Aristotele *già per metà pubblicata dal Napoletano, e il* Platone, *che sta pubblicando.*

Del resto, i difetti sono sovrabbondantemente compensati, e la fatica del dover leggere con attenzione sarà ristorata dal vedere vieppiù chiarito il mistero dell'umana conoscenza e della natura delle cose; rilevato più e meglio che non si sia fatto finora il sistema filosofico delle due gran menti di Aristotele e di Platone; e dirò anche fatta finalmente una giusta rivendicazione del secondo sul primo. Nè però si fa torto allo Stagirita; vi si mostrano i suoi meriti, e il progresso fatto da lui fare alla scienza. Che se a taluno paresse, che il Rosmini voglia talora torcere a suffragio del suo sistema quel d'Aristotele, io gli farei piuttosto osservare, che non vuol questo, ma dimostrare come la mente d'Aristotele intravedesse la verità, che più scientificamente *del maestro avrebbe formolata, se non avesse tolto a combatterlo, e che il Rosmini crede a ragion d'aver fatto; direi che qualche volta pare che il faccia volendo pur cavare un costrutto dalla involuta frase aristotelica e purgarla dalla apparente contraddizione, benchè non si possa negare che molte volte invece ve la dimostri.*

Quanto a me poi io non ho altro da dire, se non che mi dolse grandemente di non avere potuto sorvegliare la pubblicazione intiera di quest'Opera per la ragione suddetta, avendo al mio ritorno da Rovereto a Stresa trovato, che la più parte de' fogli erano già usciti, nei quali sono corsi a dir vero non pochi errori di stampa, e qualcuno anche per cagione della non troppo limpida esposizione, de' troppo frequenti incisi e trasporti dello scritto.

L'autografo fu veramente trovato in ordine, abbastanza pulito e riveduto in fretta dall'Autore, ma scritto con poco studio di dicitura, di che è facile argomentarne le ragioni, oltre al costume che aveva di rifarla in gran parte

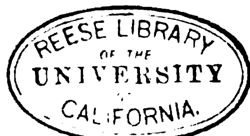
sulle bozze. Dove lascia desiderare qualcosa più è nelle versioni dei molti e lunghi brani, che porta d'Aristotele. Avrei potuto facilmente far levare questo inconveniente da Bonghi. Ma ho creduto meglio di lasciar vedere questa imperfezione anzichè mettermi in posizione da non poter dire a chi ci opponesse qualcosa: nissuno vi ha posto mano. Anche s'avrebbe potuto abbreviare, ma io non volevo sentirmi dire da me: perchè dunque ci hai messo la mano tu? In somma io non sono del parere di quegli editori di Opere postume, che le rifanno, le smozzicano o le distendono. Mi sembra, che quando pure una Opera postuma meriti d'essere pubblicata, il dirla postuma *deva bastare a giustificarla di non poche imperfezioni. — Non vi sarà bisogno di tanto per le seguenti.*

Avverto poi quelli, che volessero raffrontare i passi citati col testo, che il Rosmini usava bensì della Edizione Bekkeriana, ma il più delle volte di quella di Lipsia del 1831. Dico questo, perchè essendo diversa nelle due edizioni la divisione in Capitoli di alcuni Libri di Aristotele, non s'attenne sempre nel citare a una sola. Quanto a Platone, è citato secondo l'edizione dello Stefano. E dirò pure, che avendo io voluto, delle tante citazioni che vi sono, verificarne il maggior numero che mi fu possibile attesa la strettezza del tempo, ho trovato, che non poche erano sbagliate anche nell'autografo. Sicchè a me non restò altro da fare, che raccogliere gli errori occorsi, e portare nell' Errata *tutte quelle correzioni, che mi parvero più necessarie alla intelligenza dei singoli passi. Ho veramente rilevato anche tutti gli errori di ortografia, specialmente greca, e quelli pure che appartengono, per così dire, alla pulitezza e precisione tipografica, ma questi ho creduto meglio di lasciarli alla intelligenza e discrezione del lettore. Al quale mi faccio lecito di dare un consiglio, cioè, di trasportare innanzi tutto ai loro proprî luoghi le correzioni indicate nell'* Errata, *a fine di evitare, leggendo, quella sospensione di mente che annoia, quando si abbatte in passi sbagliati.*

Domandata, e come spero ottenuta, indulgenza di questo fallire, mi credo in dovere di promettere maggior esattezza e speditezza nella pubblicazione delle Opere che seguono. Ma mi credo anche in diritto di poter assicurare gli amatori della verità, che troveranno d'aver finalmente quella Ontologia (non voluta credere possibile da alcuni) che risolve le più terribili antinomie che s'affacciano alla mente dello speculatore, e che compone a lieta concordia il senso comune del volgo, la fede del credente, e il ragionamento del filosofo.

FRANCESCO PAOLI.

PREFAZIONE (*)



1. Questo lavoro intorno alla filosofia d'Aristotele nacque tra le mani dell'autore senza un disegno premeditato, e quasi contro la sua intenzione. Dettando il secondo libro degli *Ontologici*, che ha per titolo: LE FORME DELL'ESSERE, gli fu necessario d'esporre in qual maniera concepisse e divisasse le Categorie, Aristotele. Non pensava che di dare un sunto del libro celeberrimo di questo filosofo su tale argomento. Ma postosi all'opera, la sua attenzione fu trattenuta dall'intimo nesso che congiunge le dieci categorie con tutta intera la dottrina dello Stagirita, e s'avvide che per intendere a pieno il concetto che presiedette alla mente del filosofo nel compartimento dell'ente in sommi generi, si rendeva necessario addentrarsi nelle altre parti del sistema, ed esaminarne diligentemente le relazioni che le legavano tra loro: così una questione conduceva ad un'altra, e un problema ad un altro. Troncare a mezzo queste ricerche gli spiaceva, e lo spronavano a proseguirle la curiosità non meno che la speranza di pervenire finalmente al fondo del pensiero aristotelico che si rattaccava con molti fili alle filosofie precedenti, e d'accertarsi se in questo fondo si trovava davvero un solo sistema, come fu supposto fin qui, ovvero s' avesse in fine soltanto un accozzamento d'opinioni, o anche di contraddizioni, del che gli dava gran sospetto la discordia degli interpreti, e i faticosi lavori dei

(*) Questa *Prefazione* fu già publicata nella *Rivista Contemporanea* di Torino, Anno II, Vol. II, fascic. XVII e XVIII nel dicembre dell'anno 1854 e gennaio del 1855; e riprodotta nella *Poliantea Cattolica* di Milano, Anno IV, 1855.

conciliatori (1). Le stesse difficoltà che gli accadeva d'incontrare sulla via nell'intelligenza de' luoghi difficili, anzichè stancarlo, acüivano in lui il desiderio e l'impegno di vincerle col confronto de'luoghi paralleli, colle determinazioni de'varii significati delle parole e delle frasi tecniche, coll'aiuto degli Scoliasti antichi e dei lavori critici, sebbene ancor molto imperfetti, che alcuni dotti della Germania recentemente tentarono, all'emendazione ed alla rettificazione del testo (2). Così perduto di vista il primo proposito, quel che dovea essere un brano, e anche breve, del trattato *Delle forme dell'essere*, crebbe in una lunga dissertazione, che oggimai non poteva più appartenere al detto libro, e per la sproporzione della mole, e perchè il discorso usciva da'limiti dell'argomento prefisso al medesimo, spaziando per tutta intera la dottrina del maggior discepolo di Platone. Fu dunque separata dal rimanente questa parte, sopraccresciuta quasi a modo di gemma sulla prima pianticella; ed è quella che prese forma dall'opera presente, che intitolammo: *Aristotele esposto ed esaminato.*

(1) Cominciando dal *Conciliator differentiarum Philosophorum et Medicorum*, di Pietro d'Abano (*Opp.*, Mantuae 1472; Venet. 1483), e venendo alla *Tabula* del Zimara (Venet. 1556), molti altri composero sulla fine della Scolastica opere apposite per conciliare Aristotele ed Averroe con se stessi e l'uno coll'altro, come a ragion d'esempio Antonio Posi da Monselice (1560, 1572), Giulio Palamede (Venet. 1571), Bernardino Tomitano da Feltre (1574), Giovan Paolo carmelitano (*Solutionum ad contradictiones in dictis Aristot. et Divi Thomae Aq.;* libri duo: Florentiae, apud Torrentinos, 1569), Filippo Boni; e non è punto senza frutto il consultarli.

(2) Preluse agli studi critici moderni intorno alle opere d'Aristotele, Tomm. Buhle co'suoi lavori sull'autenticità de' libri metafisici d'Aristotele e sull'ordine delle opere aristoteliche (*Bibliothek der alten litteratur und Kunst*, Gottingen 1786-1794), e colla sua edizione bipontina d'Aristotele, che rimase al quinto volume. Il Brandis pubblicò la sua edizione della *Metafisica*, in-8°, Berlin 1825, e promise d'aggiungere un volume di Note alla traduzione tedesca d'Hengsterberg, da lui pubblicata, Bonn. 1824; finalmente uscì l'edizione completa dell'Accademia di Berlino, 1831-1837, per cura del Bekker, al quale manca ancora un volume di *scoli*. Un' edizione critica della *Metafisica* s'ebbe finalmente per le cure del Bonitz. Altri lavori critici uscirono, principalmente in Germania, come quelli del Titze, dello Stahr, ecc.; ma con tutto ciò si può dire che la critica delle opere d'Aristotele sia tuttavia nell'infanzia; e manca poi questo gran filosofo d'un perpetuo commentario degno de'tempi moderni, quando già di tali illustrazioni va ricco Platone.

2. Colla qual narrazione dell'origine di questo scritto, intendo invocare l'indulgenza de'miei lettori su'difetti del lavoro; e nello stesso tempo giustificare in qualche modo l' ordine seguito in esso , e i limiti ad esso prefissi. Se fino da principio io avessi concepito il proposito di presentare all'Italia il sistema aristotelico accompagnato dall'esame razionale del medesimo, avrei distribuite le diverse parti in altro modo, avrei potuto più facilmente fare apparire agli occhi de'lettori la conveniente simmetria di tutto il disegno. E in questo allora avrebbero trovato luogo anche quelle parti della dottrina aristotelica, che non appartengono strettamente alla Filosofia, ma alla Fisica, alla Politica, alle arti del Bello, come ce l'hanno trovato, per esempio, nella *Filosofia d' Aristotele* di Francesco Biese (1). Io restrinsi dunque il mio lavoro ne'confini delle dottrine filosofiche, come quelle che sono intimamente connesse colla questione delle categorie, la quale diede l'occasione dello scrivere. Oltracciò , se nel primo accingermi a quella più ristretta esposizione e discussione delle dottrine prettamente filosofiche, avessi potuto prevedere dove m' avrebbe condotto l' annodata serie del discorso , avrei forse fatte andare innanzi alcune nozioni a quello che dovea seguire, le quali avrebbero sparso qualche luce su tutto il cammino. A ragion d'esempio, avrei probabilmente incominciato coll'esporre la serie delle aporie o dubitazioni, colle quali Aristotele spesso delinea l'ambito delle sue ricerche metafisiche (2): e di poi avrei esposto il libro aristotelico della significazione delle parole (3), che sebbene non sia ricco abbastanza per dichiarare tutto tutto il vocabolario e il frasario aristotelico , pure presta un grandissimo aiuto in tale bisogna. E veramente questi due sono la chiave degli altri libri , che si hanno sotto il nome di *Metafisici*, e di tutte, si può dire, le opere aristoteliche. Poichè conosciute chiaramente quali e in che modo concepite fossero le questioni, che quel filosofo si proponea, e che erano indubitatamente quelle che s'agitavano nelle altre tre scuole platoniche del suo

(1) *Die Philosophiae des Aristoteles, in ihrem inneren Zusammenhange*, ecc. Berlin 1842. Vol. 2.

(2) Nel III. de'*Metafisici*.

(3) Il V. de'*Metafisici*.

tempo, e conosciuto il valore, sempre moltiplice, de'vocaboli scolastici, e di molte maniere di dire da lui usate in proprio, si può con più di fiducia accingersi, quasi bene armati, all'interpretazione, e quasi volea dire all'espugnazione d'una filosofia, così chiusa e irta di difficoltà.

3. Chi v'impediva, mi si dirà, di rifondere l'opera vostra, e di dare alla materia una migliore disposizione? O non era meglio sopprimerla del tutto, piuttosto che presentare al pubblico una cosa assai più imperfetta di quella che potevate fare con novo e maggiore studio? Se devo addurre delle scuse per meritarmi in qualche modo l' indulgenza che invoco, dirò che mi mancava del tutto il tempo necessario a rifonder quest'opera di lunga lena, ed estranea a quel disegno della filosofia che sto colorendo: che d'altra parte non ho creduto doverla del tutto sopprimere, considerando la scarsezza che di tali lavori ha fin ora l' Italia, e confidato, che quantunque l'abbozzo della dottrina aristotelica, che oso presentarle, sia molto imperfetto, potrà forse giovare quasi d' eccitamento e di stimolo ad altri a far troppo meglio. Le imperfezioni stesse dell'opera contribuiranno per avventura a questo: chè se ella fosse perfetta, chiuderebbe, quasi direi, la bocca a tutti; laddove trovandosi da dirci sopra, e da censurare, si moverà una discussione più facilmente, e la speranza che rimane agli ingegni nobilissimi della patria nostra di ritrattare l'argomento con migliore riuscita, e il diletto d' emendare falli e difetti d'un primo tentativo, li condurrà più facilmente in quella via di solidi studi, a cui abbiamo sempre desiderato di provocarli. Chè anzi a chi considera la storia dell'Aristotelismo, non sarà difficile di fare seco medesimo questa osservazione: « Se i libri pervenuti a noi del greco filosofo non ritenessero o dall'origine o dalle ingiurie de'tempi molti difetti, si sarebbero forse cotanto studiati, siccome furono in tanti secoli? Se non fossero o non paressero così scomposti, e il ragionare in essi così discontinuo, il linguaggio così breve, oscuro e quasi ritenente un non so che degli antichi enimmi, avrebbe forse lo Stagirita avuti tanti commentatori? Si sarebbe accumulata tanta ostinazione negli animi e nelle menti di penetrarlo, d'intenderlo? » Laonde stavo quasi per dire, che questa nostra esposizione d'Aristotele, se mostra in sè qualche difetto d'ordine, per questo stesso avrà in

certo modo diritto di partecipare a quell' impegno, che si pose per tanti secoli nello studio del « maestro di coloro che sanno. » S'aggiunga che se il rifondere da capo questo lavoro potrebbe arrecare il vantaggio d' una distribuzione di parti più netta e cospicua tutt'intera fino a principio, non sarebbe tuttavia senza qualche suo scapito. Poichè il nuovo ordine caccerebbe quello che, sebbene meno appariscente, pure vi può scorgere anche nel presente dettato chi pon mente alla successione del discorso. Poichè si vedrà che noi procurammo tener dietro passo passo all'ordine d'Aristotele stesso; non all'ordine materiale de' libri, e nè pure al metodo che il filosofo tiene nell'esporre le singole dottrine, ma alla connessione intima di queste dottrine e delle sentenze che le contengono. Chè la dichiarazione d'un luogo del nostro autore ci conduceva da se stessa ad un altro chiamato in aiuto per illustrare il primo, e questo ad un altro, e così via quasi per una catena continua; per la quale strada se ne va naturalmente e facilmente il pensiero; e benchè da principio non si affacci allo sguardo tutto il quadro intero delle dottrine, pure niuna sentenza è sconnessa e spezzata dalla susseguente; il qual notabile vantaggio sarebbe perduto, qualunque altro ordine si prendesse, e qualunque altra distribuzione si prestabilisse al lavoro. Vero è che quel tessuto di passi raffrontati, acciocchè reciprocamente s'illustrino, riconduce più volte il discorso a'medesimi argomenti. Ma oltre che questi sono rappresentati sotto nuovi aspetti e sotto nuova luce, difficilmente si potrebbe ritrarre al vivo Aristotele, e far conoscere la sua maniera di filosofare, senza di questo, che è proprio di lui, non si stancare mai di far ritorno sugli stessi principii, e ripetere gli stessi argomenti, e colle stesse parole altresì e colle stesse forme immutabili, come le forme delle statue degli Dei. E basta per convincersene dare uno sguardo al punto principale di tutta la polemica aristotelica, che è quel delle *idee*, su cui in luoghi diversi e tante volte ricade il suo ragionare (1).

(1) Aristotele imprende a combattere le idee di Platone, principalmente ne'luoghi seguenti: *Metaph.* I. 6, 8, 9; III, 1, 2, 3, 4, 6; V, 11; VII, 2, 6, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 16; VIII, 1, 6; IX, 8; X, 2, 5, 10; XI, 1, 2, 9, 10; XII, 1, 3, 4, 6, 8, 10; XIII, 4, 5, 7, 8, 9; XIV, 1, 2, 3. — *Phys.* I, 3, 4, 6;

4. Sulle quali considerazioni presi animo a fare di pubblica ragione lo scritto presente, qualunque sia, con tutte le sue imperfezioni, e non su queste sole. Se non m'inganno, il pensiero aristotelico nella sua totalità vi si riconoscerà ritratto fedelmente e illustrato con quel lume che presta la coerenza e il contesto di vari luoghi del filosofo. Dico nella sua totalità: non pretendo io aver colto il vero nell' interpretazione d' ogni singolo testo, talora d'incerta lettura, e di locuzione oscura: abbandono agli eruditi queste minute, e ad un tempo importanti ricerche: e dichiaro d' avanzo che sopratutto mi sarebbe gradito vedermi emendato da'lavori di valenti filologi italiani. Non ci dimentichiamo che anche la filologia greca nacque presso di noi: e che il testo greco d' Aristotele comparve la prima volta in pubblico a Venezia per le erudite cure di Aldo Manuzio (1), e che a Giovambatista Bagolini e a Marco Oddi non costò leggeri studi critici e brevi fatiche (è cosa doverosa per noi il non dimenticarlo) la prima edizione latina dell'arabo commentatore, uscita del pari in Venezia (2). Sarebbe dunque oggimai tempo che gli Italiani, che si lasciarono vincere negli studi dell'erudizione e della filosofia dai Tedeschi, dagli Inglesi e dai Francesi, si ricordassero finalmente de' loro padri, e la nostra ingegnosa gioventù, scosso il torpore e cessato l'importuno cicalio, riprendesse in mano l'opera gloriosa e tradizionale de'solidi studi filologici e filosofici, quasi del tutto lasciati. E già ce ne dà buon preludio un giovane ingegno, che sta pur ora sul pubblicare colle stampe una traduzione italiana della *Metafisica*, cioè dell'opera più importante d'Aristotele, arduo lavoro, a cui fin qui niuno italiano, ch' io sappia, avea posto mano, e forse prima d'ora non si poteva.

5. Ma ritornando a quello ch'io volea dire, mi parve che in questo tempo, nel quale fu richiamato a nova vita lo studio di Aristotele, in Germania principalmente per le cure del Brandis e d'un gran numero d'eruditi che a lui seguirono, in Francia per

II, 2; III, 4, 6; IV, 2; VIII, 1. — *De An.* I, 2, 3, 5; III, 8. — *Nicom.* I, 2, 4. — *M. Moral.* I, 1. — *Eudem.* I, 8. — *Prior.* II, 21. — *Poster.* I, 1, 11, 22. — *Top.* II, 7; VII, 10. — *De Gener. et corr.* I, 2, 8; II, 1, 3, 9. — *De Coel.* I, 1, 2, 8. — *Polit.* II, 4.

(1) Ven. 1495-1498.

(2) Presso i Giunta. Ven. 1552-1553.

quelle del Cousin e de' valenti giovani usciti dalla sua scuola, non dovea riuscire inopportuno che si pubblicasse questo scritto in Italia, sia che esso adempia il tema e l'intento che gli è prefisso (di che altri giudicherà), sia che esso si consideri come un semplice tentativo di adempirlo. Poichè l'intento è certamente questo: « ritrarre con fedeltà la filosofia d'Aristotele, definire come e fin dove le parti di essa sieno tra loro coerenti ed atte a formare un solo tutto: se ce ne sieno alcune che rimangano sospese e isolate, o ripugnanti allo intero sistema, e quali siano: quali pure per la loro indeterminazione non si possano ridurre a concetti precisi: finalmente qual sia il valore scientifico di tutto il sistema e delle sue parti. » Non vuol dunque esser considerata questa nostra, come un'opera di filologia, e di pura storia, ma come filosofica, in una parola come un esame critico dell'Aristotelismo, il quale serva a compire in qualche modo quello che noi abbiamo fatto, troppo leggermente per verità, sopra alcune speciali sentenze del medesimo filosofo ne'diversi scritti, dove la materia ce ne dava occasione (1).

6. A portare un equo giudizio del sistema aristotelico sono al presente rimosse quelle difficoltà che s'incontravano per addietro: prima della sua caduta, la venerazione superstiziosa che si faceva de' suoi detti, a cui era temerità il contraddire; dopo la sua caduta, l' orgoglioso e insolente disprezzo di quelli che insultavano al vinto da essi. A'giorni nostri è cessata l' una e l'altra passione: si sa ora quanto c'era d'ignoranza nel culto superstizioso reso ad Aristotele dal medio evo, e quanta più ce n'era nelle contumelie, di cui lo coprirono i sofisti del secolo XVIII: si sa come la dottrina aristotelica non fu appieno conosciuta dai moderni sensisti per un soverchio d'avversione pregiudicata e pel vezzo divenuto universale di non più cercare oggimai la scienza in uno studio serio e laborioso, ma solamente nel ridicolo. I primi erano restati abbagliati dalla troppo viva luce e repentina che mandava tra le tenebre il filosofo più consumato della Grecia, e il nobile entusiasmo, che la bellezza di quella luce suscitava ne'loro animi, facea tacere ogni critica. Tostochè si scorsero le

(1) *Ideol.*, 231 e seg. — *Delle sentenze de'filosofi intorno alla natura dell'anima*, c. VI. — *Rinnovamento*, III, 18, 21, 40.

prime macchie nel filosofo, e dopo molti contrasti si certificarono errori non pochi nelle cose fisiche, quell'ammirazione piena ed assoluta fu scossa, e i suoi credenti rimasero da prima come pusilli scandalizzati. Accusavano, quasi direi, di temerità la verità stessa che veniva a contraddire al filosofo per eccellenza. Ma quando una venerazione, che s' è posata nell'animo umano assoluta e illimitata, rimane in qualche punto anche minimo offesa; prima resiste tutta intera, e poi cade tutta intera: l'uomo, che si riconosce ingannato, prova un sentimento tanto grave di sorpresa e di dispetto che lo sconcerta e lo confonde: non sa più a che attenersi, e tutto gli vacilla intorno: ed è appunto allora che egli trascorre nella sua passione a bestemmiare quello che prima adorava, quasi per rifarsi con un soverchio di disistima e di licenza, del soverchio di cieco ossequio con cui da prima avea scemato e legato a se stesso il libero esercizio del proprio pensiero. E posciachè i primi a dubitare dell'infallibilità d'un filosofo universalmente seguìto, com'era Aristotele, devono lottare co'meno perspicaci e co'più cocciuti, quindi un grand'inasprimento d'animi, che alla fine produce ne'vincitori una specie di furore simile a quello che si manifesta ne'soldati al prendere d' assalto una piazza forte che lungo tempo ha resistito e non s'è voluta rendere a buoni patti. I sofisti dell'Enciclopedia, sopravvenuti dopo la presa di questa piazza, serenarono sulle sue rovine, dandosi allo stravizzo, accendendovi fuochi e danzandovi intorno ubbriachi.

7. Queste superstizioni, questi disinganni, queste ire, queste licenze barbariche sono passate: ed è per più ragioni desiderabile che oggimai si riprenda con calma lo studio e l'esame critico d' una dottrina, che ha occupati e affaticati e divisi per tanti secoli, non solo gl'ingegni, ma gli affetti stessi e le passioni degli uomini; il dominio della quale, e il successivo ludibrio, ha immensamente influito sul mondo: e ancora ne rimangono gli effetti profondi nello stato dell'umana società. Sarebbe degno d'una mente perspicace il vederli, e veduti raccoglierli in un libro, che riuscirebbe un anello non dispregevole della grande storia dell'umanità.

8. Ma uno spassionato esame critico dell'Aristotelismo non è solo desiderabile che oggidì si faccia per una semplice curiosità

scientifica, o per dare con esso ragione di tante discrepanze e scissure, che nelle opinioni degli uomini ci furono sempre intorno alle vere dottrine dello Stagirita, e al valore di esse, o prese tutt' insieme come un sistema, o considerate per parti: ma molto più pare a noi esser desiderabile, per toglier via, s' egli è possibile, e del tutto annientare l' occasione di altre scissure non meno gravi e di altri errori, che quelle stesse dottrine potrebbero ingenerare in futuro, se non venissero una volta definite e giudicate in una maniera certa, chiara ed irrecusabile. Poichè le questioni che giacciono nella filosofia aristotelica sono vitali per l' uman genere, è la grandezza e l' importanza di queste, non meno che la loro difficoltà, restituirà sempre ad Aristotele un gran peso d' autorità ogniqualvolta il mondo scientifico volgerà gli occhi a quelle questioni inseparabili dal nome d' un autore che le ha trattate con tanta acutezza e con tal nerbo di pensiero e d'espressioni. Poichè le espressioni aristoteliche ancora al dì d'oggi suonano su tutti i labbri, anche di quelli che n' ignoran l'origine, e sono confitte, per così dire, in tutte le scienze, principiando dalle fisiche sino alla teologia (1), quasi sopravviventi d' una vita tenacissima al sistema a cui appartengono.

9. Pare accertato dalle accurate ricerche de' moderni eruditi, che, eccetto l'*Organo*, o alcune parti di esso, le altre opere d'Aristotele, perdute nell'Occidente, vi rimanessero affatto incognite sino al principio del secolo XIII, quando vi furono d'improvviso riportate da due parti contemporaneamente, cioè da Costantinopoli presa dai Crociati, e dalla Spagna dominata dagli Arabi. Allora furono lette con avidità, latinizzate, sia dall'arabico e dall'ebreo, sia dagli stessi testi greci (2). Tuttavia non convien credere, che le questioni principali della *Metafisica* di Aristotele fossero del tutto sconosciute prima del secolo XIII; chè anzi se ne trovano qua e là nelle scritture di quei tempi vestigi così profondi, che sarebbe difficile spiegarne l'origine, senza

(1) Onde furono prese, a ragion d'esempio, le espressioni di *forma* e di *materia*, che si fanno pronunciare a'fanciulli, quando s'insegna loro il Catechismo, al capitolo de'Sacramenti?

(2) *Cf.* JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, 1843. — RENAN, *Averroes et l'Averroïsme*, etc. Paris 1852.

ricorrere ad un'antica tradizione, o a qualche estratto tuttavia rimasto de' libri metafisici e d'altre opere dello Stagirita (1)

Ma l'epoca, nella quale lo studio d'Aristotele crebbe d'importanza e cominciò ad attrarre l'attenzione di tutti quelli che s'applicavano alle scienze, e della Chiesa stessa, si fu più d'un secolo prima che s'avessero i manoscritti arabi o greci, e quelli fossero fatti latini, quando il celebre canonico di Compiègne (*an. c.* 1089), Giovanni Rossellino mise in campo il *Nominalismo* (2):

(1) Verso la metà del secolo IX, alcuni Greci, fuggiti dalla persecuzione degl'Iconoclasti e dalle questioni riguardanti il patriarcato, recarono nell'Occidente qualche lume della greca coltura: ma non si trova indizio che ci recassero i testi greci d'Aristotele. Anzi Scoto Erigena (n. c. 828+886) che insegnava nel palazzo imperiale, nella scuola fondatavi da Alcuino, che conosceva indubitatamente la lingua greca, e che nella sua grand' opera: *De divisione naturae*, accenna a non poche di quelle questioni stesse che compariscono ne' libri metafisici d' Aristotele, sembra fare intendere di non aver vedute le opere di questo filosofo, ma di saperne sol per udita. Poichè dice: *Aristoteles acutissimus apud Graecos*, UT AIUNT, *naturalium rerum discretionis repertor*, etc. (L. I, 16). — Abelardo (n. 1079+1142), nel Manoscritto di S. Vittore, di cui rende conto il Cousin (*Ouvrages inédits d' Abélard*, etc.; Paris, 1836, p. XXVIII), dice, che non s'aveano a suo tempo opere latine d'Aristotele, se non i *Predicamenti*, e il libro dell'*Interpretazione*: *Aristotelis enim duos tantum, Praedicamentorum scilicet, et Peri ermenias libros usus adhuc latinorum cognovit.*

(2) Il Tennemann (*Manuale di Storia della Filosofia*, § 249), e il Cousin (*Ouvrages d'Abélard*, Introduction, p. 2, seg.) osservarono che alla questione diede origine il seguente passo dell'Introduzione di Porfirio περὶ πέντε φωνῶν, in cui s'accennano le antiche questioni intorno alla natura delle idee, e non si risolvono: *Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo. Altissimum enim negotium est huiusmodi, et maioris egens inquisitionis.* Convien però aggiungere che il medio evo non avea solamente questo breve cenno fatto da Porfirio, delle questioni intorno alla natura delle idee, ma n' avea di più la soluzione data brevemente da Boezio, sia nel primo *Dialogo sull'Introduzione di Porfirio*, tradotta da Vittorino, sia nel libro primo de' *Commentarii* sulla traduzione propria della medesima Introduzione, soluzione al tutto peripatetica, e non approvata da Boezio stesso (*non quod eam maxime probaremus*), il quale anzi in questo Commentario propone la questione degli universali con tanta forza, che non se ne può uscire senz' avvicinarsi al sistema di Platone, o buttarsi al Nominalismo, come ci verrà occasione di mostrare altrove.

dal qual tempo alcuni incominciano la storia della Scolastica, chè infatti con questa disputa tutte le menti s'accendono di nuovo ardore per le discussioni, e la scuola acquista un carattere e una forma determinata, che più o meno si conserva fino al suo decadimento.

10. L'universale non esiste nelle cose *reali* come universale, era stato detto da Boezio (*n.* 470, *m.* 526), che credeva di ripetere con ciò quanto avea detto Aristotele (1). Come dunque quello, che è singolare ne' reali, è poi universale nella mente? Lo stesso Boezio con molta giustezza osservava che il genere *ita commune esse debet ut et totum sit in singulis et uno tempore, et eorum quorum commune est constituere valeat et conformare substantiam* (2). Ora se l'universale è tutto in un singolare, non resta più nulla di lui da darsi ad un altro singolare. Oltrecciò lo stesso Boezio spinge rigorosamente avanti la difficoltà. Poichè dimostra, che il *genere* non può esser *uno*, perchè essendo comune, si trova tutto in molti singolari diversi, nè può esser *moltiplice*, poichè se fosse moltiplice ci sarebbe un altro genere superiore, e così all' infinito. Come liberarsi da questa alternativa? La prima cosa che ricorre alla mente è quella di negare l'esistenza del genere e d'ogni altro universale, e così sbrigarsi di cotesto essere incomodo. *Quocirca,* dice Boezio, *si neque unum est, quoniam commune est, neque multiplex, quoniam eius quoque multitudinis genus aliud inquirendum est, videbitur* GENUS OMNINO NON ESSE, *idemque de caeteris intelligendum est* (3). Ora abolito

(1) *Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur: alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus habet esse solum* (*In* PORPHIR. *a se translat.*, L. I, 2). Quanto sia insufficiente questa soluzione, apparisce a chi un po' la considera. Ci si dice che c'è un *subbietto* della singolarità che è anche subbietto dell'universalità: ma la questione consiste appunto in questo « come sia possibile che un subbietto identico sia ad un tempo singolare ed universale: » si domanda appunto se questo subbietto, privo di singolarità e privo d'universalità e suscettivo dell' una e dell'altra, si possa concepire, o non involga anzi assurdo. — Noi vedremo che Aristotele rimprovera appunto questo a Platone d'aver fatto le sue idee universali ad un tempo e singolari, e vedremo in pari tempo che Aristotele fece delle sue *specie* questo stesso che rimprovera a Platone.

(2) *In* PORPHIR. *a se translat.*, l. I, 2.

(3) *In* PORPHIR. *a se translat.*, I. 2.

l' universale, quegli universali che pur entrano ne' nostri ragionamenti che cosa saranno? Non possono più esser altro che dei semplici vocaboli, de' meri *nomi*: ed eccoci nel Nominalismo di Rossellino.

11. Vero è, che Boezio stesso si fa a risolvere poi quella difficoltà, che avea proposto con tanta forza, per fare intendere quant'ardua fosse la questione accennata da Porfirio nella sua Introduzione, e lasciata da parte come tropp'alta e di lunga disputa bisognevole. Ma la soluzione di Boezio non agguaglia punto la forza della difficoltà. E per accorgersene, basta che noi poniamo mente all' incostanza del suo ragionare. Egli ci cangia improvvisamente l' universale in una *similitudine* de' singolari, senza punto dirvi il perchè d'un tale cangiamento, senza giustificare questa repentina trasformazione. Ma che cos'è la similitudine? Quest'è quello che ci dovea dire, e quest' è quello che ci tace. E pure nell'arcana natura della similitudine giace tutta la questione, e tutta la difficoltà, come noi abbiamo dimostrato altrove (*Ideol.*, 182-187, 940-950, 1115, 1116, 1182-1185, 1292). Di poi, si può egli dire che la similitudine d'una cosa sia la cosa, o sia nella cosa? Non è dunque vero, che gli universali sieno ne' singolari, ma conviene che sieno fuori di questi, se non sono che una similitudine di questi (1). Finalmente se gli

(1) Mettiamo sotto gli occhi de' lettori tutta la soluzione di Boezio, con poche osservazioni che ne dimostreranno l' insufficienza: *Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus rebus. Intelliguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspici et proprietas valeat comprehendi.* Ma il mistero appunto sta qui: « come essendo gli universali ne' corporali e sensibili, s' intendano poi fuori di essi, dove non sono ». *Quocirca cum genera et species cogitantur, tum ex singulis in quibus sunt, eorum* SIMILITUDO *colligitur, ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus, humanitatis similitudo: quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species; quarum specierum rursus diversarum considerata similitudo, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus.* Gli *universali* qui son ridotti ad essere una *similitudine* de'singolari: ma così di nuovo resta intatta la questione, che rimane solo vestita d'un'altra forma, cioè: « che cosa sia la *similitudine* de'singolari ». *Itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalia, nihilque aliud species esse putanda est, nisi* COGITATIO COLLECTA *ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine: genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine.* Chi non vede che questo *itaque*, con cui continua il discorso, c' è

universali non fossero che una similitudine, non potremmo conoscere con essi i singolari, perchè la *similitudine* è un astratto

messo dall'arbitrio dello scrittore? Poichè se gli *universali* sono la *similitudine* de'singolari, non può trovarsi in ciascuno de'singolari, non esistendo la similitudine che tra'più; se pure non si voglia dire che un singolare somiglia a se stesso, il che sarebbe un vaniloquio. La similitudine dunque non esiste *in singularibus*, ma esiste *in pluribus*. Ora i più non hanno unità, e la similitudine è tuttavia una. Acciocchè dunque *più singolari* possano avere *similitudine* tra loro, si esige un'*unità* fuori di essi che li accolga tutti ed unifichi: senza qualche cosa d'*uno* fuori de'più è dunque impossibile spiegare il fatto della similitudine tra più singolari. E bene, quest'*uno* è l'universale ossia l'idea: e quest'idea non può essere nè in ciascuno de'singolari sensibili, nè in molti di essi: non in ciascuno, perchè la similitudine suppone più contemporanei: non in *più singolari*, perchè privi d'unità. Laonde lo stesso Boezio è spinto dal bisogno a mutare discorso, e a dire, che l'universale è COGITATIO *collecta ex individuorum similitudine:* prima l'universale era la *similitudine* stessa: ora è un *pensiero* raccolto dalla *similitudine*. Quale impaccio, e quante difficoltà che si moltiplicano? Se l'universale è un pensiero, come sarà ne'singolari corporei che non hanno pensiero? E poi, un pensiero collettizio, *cogitatio collecta*, dalla similitudine degl'individui! Ci sono forse più similitudini sparse negl'individui, o non è anzi essenziale che la similitudine sia una, acciocchè s'abbia l'universale? Abbiamo già detto che la similitudine è una per sua essenza, e non è in ciascuno individuo, nè in molti, ma è qualche cosa di uno fuori di tutti, senza di che non si può spiegare come i molti sieno simili. Che se la *similitudine* è fuori di ciascun individuo, e de'molti individui, dunque non si può raccogliere dagl'individui: e i molti individui la ricevono dalla mente, non la danno. Finalmente si confonde la *similitudine* e l'*universale* che sono oggettivi, col *pensiero* soggettivo: ed è evidentemente impossibile che il pensiero stesso sia la similitudine delle cose corporee e sensibili. E più si va avanti in questa pretesa soluzione della difficoltà, più la matassa s'ingarbuglia. Poichè Boezio continua: *Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intelligibilis: eodem modo cum sensibilis est in singularibus permanet: cum intelligitur fit universalis*. Prima l'universale era la *similitudine*, di poi si cangiò in un *pensiero collettivo* della similitudine degl'individui, or qui mutandosi una terza volta il discorso, la *similitudine* non è l'universale, ma esiste nell'universale, ed, esistendo nell'*universale*, diventa intelligibile. Prima si trattava di sapere che cosa sia l'universale: ora si presenta, come fosse la stessa questione, quest'altra: « come la similitudine diventi intelligibile, » e si risponde, che diventa intelligibile quand'è nell'*universale*. Si adopera l'*universale* come una cosa già cognita per ispiegare come si renda intelligibile quella *similitudine*, che pur s'avea detto essere lo stesso universale. Ma poi si soggiunge con un manifesto circolo vizioso, che « allo stesso modo quando la *similitudine* è sensibile, ella permane ne'singolari, quando poi s'intende,

che nasce dal confronto di due cose simili. Ma il confronto di due cose simili non si può fare senza l' uso d' un universale precedente nella mente, che fa il confronto, al qual universale si riportino (*Ideol.*, 182 e seg.), e quand'ancor far si potesse, altro non s'avrebbe per risultato che una *relazione* di similitudine tra più cose singolari: ora una relazione tra più cose singolari è unica e singolare anch'essa, e perciò non può essere un universale. Dato dunque l'universale, si ha la relazione di similitudine e non viceversa. Che se in quella vece si volesse dire che il singolare somiglia all'universale, in tal caso converrebbe provare questa somiglianza, il che non si può se non si suppone prima come dati avanti l'universale e il singolare, e converrebbe provare l'esattezza di questa somiglianza, al che di nuovo si dovrebbero confrontare i singolari cogli universali, e si supporrebbero cogniti i singolari prima di ricorrere agli uni-

diventa universale ». Così « la similitudine s'intende quand'è negli universali, onde gli universali devono precedere, acciocchè s'intenda la similitudine; la similitudine poi diventa universale quando s'intende, e così si dee prima intendere la similitudine, acciocchè s'abbia l'universale! » È il solito circolo in cui si perdono quelli che non hanno afferrata la vera soluzione della questione ideologica (*Ideol.*, 41-45). Soggiunge poi Boezio, che non dee parere assurdo, che la similitudine sia un identico subbietto della singolarità, e dell'universalità, perchè non è assurdo che lo stesso subbietto abbia due predicati contrarii presi in due rispetti diversi, come una linea che può esser concava e convessa allo stesso tempo (*neque interclusum est ut duae res eodem in subiecto non sint ratione diversae, ut linea curva atque cava*, etc.); ma egli non osserva: 1° che qui il subbietto stesso è in questione, cioè la *similitudine*, o se si vuol meglio la *natura* espressa nell'universale: poichè si cerca che cosa sia questa similitudine o questa natura; 2° che non si tratta di cose differenti di rispetto, *ratione diversae*, ma si tratta di sapere, se le due cose sieno differenti solo di rispetto, o anche realmente: e facilmente si può provare, che il sensibile o reale, e l'intelligibile o ideale, non differiscono soltanto di rispetto, di maniera che abbiano un *subbietto* che non sia nè sensibile, nè intelligibile, e questi sieno meri rispetti in cui il medesimo si consideri; 3° che finalmente un subbietto può abbracciare più predicati diversi, ma non assolutamente contraddittorii; come nel caso nostro, in cui lo stesso identico subbietto sarebbe singolare e universale. Non fa dunque maraviglia che la studiosa mente di Boezio dichiari infine d'esser poco contenta della soluzione data, dicendo: *Aristotelis sententiam executi sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est.*

versali come a loro similitudini (*Ideol.*, 107 *not.*) per renderli noti. Era dunque naturale, che tostochè si svegliasse qualche ingegno acuto e pensasse da sè, mal contento della soluzione data da Boezio, egli rimanesse in quella vece preso nella rete dell'argomentazione stessa, colla quale Boezio intendea di mostrare la perplessità e l'arduità della questione da Porfirio toccata. Poichè quell'argomentazione conchiudeva, che il genere, ossia l'universale, non esiste, e non può esistere (1): il che posto, non rimangono de' così detti universali altro che i nomi: che è appunto l'induzione di Rossellino.

12. Ma questo memorabile ingegno non avea certo prevedute le terribili conseguenze che derivavano dall'annullamento degli universali, e quindi delle idee. Insieme con queste è tolto via dal mondo tutto ciò che c'è di divino, è sottratto il naturale veicolo, pel quale la mente umana si solleva a Dio. Il vizio del sistema cominciò ad apparire, come sempre accade, in una conseguenza particolare: non potendo Rossellino concepire che ci avesse qualche cosa di comune, dovea necessariamente parlare indebitamente della divina Trinità, dove l'essenza è *comune* alle tre persone. Per salvare dunque la Trinità delle persone, egli cadde necessariamente in una specie di Triteismo, errore che fu condannato e da lui ritrattato nel Concilio di Soissons del 1092 (2). Il suo discepolo Abelardo sostituì al *nominalismo*, il *concettualismo* (3), nel qual sistema gli universali non sono più

(1) Ecco riproposto da Boezio l'argomento: *Omne quod commune est uno tempore pluribus, id in se unum esse non poterit. Multorum enim est quod commune est, praesertim cum una atque eadem res in multis uno tempore tota sit. Quantaecumque enim sunt species, in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae species quasi partes aliquas carpant, sed singulae uno tempore totum genus habeant, quo fit, ut totum genus in pluribus singulis uno tempore positum, unum esse non possit. Neque enim fieri potest, ut cum in pluribus totum uno sit tempore, in semetipso sit unum numero. Quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit,* QUO FIT UT OMNINO NIHIL SIT. *Omne enim quod est, idcirco est, quia unum est: et de specie idem convenit dici* (In PORPH. *a se translat.*, I, 2).

(2) Fu messa in dubbio la sincerità di questa ritrattazione, su di che è da vedere COUSIN, *Ouvrages d'Abailard*, Introduct., pag. XCVI e seg.

(3) Il COUSIN (*Ouvrages inédits d'Abailard*, Introduct., p. CLXXVIII e seg.) e un suo discepolo (BOUCHITTÉ, *art.* Conceptualisme, *Dictionn. des Sciences*

de' puri *nomi*, quasi stimoli fisici che ci eccitino a pensare ai singolari, ma de' nomi, a' quali s'aggiungono degli attuali concetti della mente. Non bastava però questo a restituire agli universali una vera esistenza, perchè una cosa di cui si cangia la natura, non è più dessa. Nel sistema d'Abelardo si disconosceva al tutto la natura obbiettiva degli universali, e si rendevano puri pensieri subbiettivi: erano nè più nè meno la *cogitatio collecta ex individuorum similitudine* di Boezio: non i veri universali. Se Rossellino, invece di salvare la Trinità in Dio, delle persone, si fosse applicato a salvare l' unità della natura, sarebbe ugualmente caduto nell' unitarismo. Poichè non potendo essere nel suo sistema *comune la natura*, rimaneva obbligato a scegliere trà questi due errori opposti, o che le persone avessero tre nature numericamente distinte, o che, essendoci una sola natura singolare, altro non fossero le persone che attributi, qualità, rispetti della medesima. Abelardo, che disconoscendo la

philosoph., etc.; Paris 1844), pretendono che il nominalismo e il concettualismo non differissero che per la diversa maniera d'esprimersi, essendo impossibile, dicono, che Rossellino volesse negare che i *nomi* esprimessero dei concetti. Ma può esser questa la maniera di fare la storia? Quando tutte le memorie ci dicono, che gli universali per Rossellino erano puramente *flatus vocis*, e che Abelardo gli oppose una dottrina e una scuola, che insegnava, che non erano *pure voci*, ma voci imposte con certa legge alle cose, come possiamo noi aver diritto d'affermare *a priori* tutto il contrario, per una supposta impossibilità che un uomo dotto come Rossellino sia caduto in un errore grossolano? Giovanni di Salisbury (*Metalog.*, II, 11) distingue espressamente que' filosofi che riponevano gli universali *in puris intellectualibus*, da quelli che li cercavano nel puro linguaggio, e di questi ultimi distingue due classi, quelli che riponevano la natura degl'universali ne'vocaboli singoli, *in puris vocibus*, la quale dice essere stata l'opinione di Reuclino, lo stesso che Rossellino, e quelli che la ravvisano nella connessione delle voci, *sermones*, come dice aver fatto Abelardo. Qualunque sia dunque stata l'opinione d'Abelardo, la cui sentenza dichiareremo meglio altrove, certo è che Rossellino dimenticava i concetti, e si fermava alle parole (*Cf.* Brucker, *De ideis*, Sect. II, § 4 (*i*)). D'altra parte questa benigna interpretazione degli Eclettici francesi viene dal non osservare che anche i grand'ingegni in una questione nuova talora non sanno vedere che un lato della questione, e gli altri lati nè pure li sospettano. Nel nominalismo dell' Hobbes, e in quello stesso di Dug. Stewart, il *concetto* rimane dimenticato, altrettanto che in quello di Rossellino, (Ved. *Ideolog.*, 162-206, 127 *n.* — *Delle sentenze de' Filosofi intorno alla natura dell'anima*, 184-203).

natura dell' universale, veniva in sostanza ad annullarlo altrettanto quanto Rossellino, per evitare l'errore condannato nel suo maestro, cadde nell'errore opposto, cioè nel Sabellianismo (1), e fu condannato anch'egli dal Concilio di Soissons nel 1121, e in quello di Sens nel 1140, come pure da Innocenzo II, ritrattandosi egli nell'una e nell'altra occasione, e abbruciando di propria mano la sua *Teologia cristiana* (2). Queste condanne abbatterono nella pubblica opinione il Nominalismo di Rossellino, non meno che il Concettualismo d'Abelardo, non solo per l'autorità da cui procedevano, ma perchè richiamavano l'attenzione alle conseguenze di tali sistemi.

13. Il *realismo puro* non era men fecondo d'equivoci e di conseguenze erronee ed assurde, e Gilberto della Porreta fu condannato dal Concilio di Reims del 1148 per aver dedotta dal suo realismo l'erronea dottrina, che « la divinità non è punto Dio, ma la forma, per la quale Dio è Dio (3) ». Questa era conseguenza d'un sistema di realismo, che dell'*essenza generica* faceva una cosa reale distinta dall' individuo, e real causa del medesimo, come appunto Aristotele fa della forma una causa reale della materia (4); nè questo solo però sarebbe bastato a potere dedurre quella conseguenza, se di più non fosse intervenuto nella mente di Gilberto un altro principio erroneo, quello che ci possa essere in Dio vera composizione, come accadrebbe se Dio fosse Dio per la sua forma, e non dipendesse dall' imperfezione del nostro concepire e del nostro favellare, il coniare de' vocaboli astratti: « divinità, deità », che rappresentano non Dio, ma la sua supposta forma universale (5).

(1) Questi errori conseguono al Nominalismo ed al Concettualismo, come osservò Sant' Anselmo (*Opp.*, ed. Gerberon, p. 41); ma per riguardo ad Abelardo, è da vedersi NATALE Alessandro, *H. E. saec.* XI e XII, *Dissert.*, VII, 6; e Luigi Ellies DUPIN, *Bibliothèque des Auteurs Ecclés.*, t. IX, c. 7, i quali sostengono che Abelardo abbia sentito rettamente intorno al dogma della divina Trinità.

(2) Trovasi nella Collezione del MARTENE, *Thesaur. Anecdotorum*, t. V.

(3) *Cf.* S. BERNARD., in *Cant.*, Hom. LXXX. — BARON. *ad ann.* 1148.

(4) *Metaph.*, VI (VII), 17.

(5) Se si considera in che modo Giovanni di Salisburì narra l' opinione di Gilberto circa gli universali, scorgesi l'equivoco in cui s'involse. *Porro alius*, dice nel *Metalogio*, II, 11, *ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto Episcopo*

14. Ma sebbene il Realismo puro paia nel primo aspetto l'estremo opposto del Nominalismo, tuttavia riesce in ultimo al medesimo: poichè l'uno e l'altro sistema annulla in sostanza l'ordine ideale (1): i Nominalisti più schiettamente, dichiarando che le idee universali sono de' puri nomi, i Concettualisti un po' meno, dichiarandole atti subbiettivi del pensiero, i Realisti puri finalmente coll'aria di difensori delle medesime idee, dicono che sono reali; di che consegue, che anche per costoro rimangono in fatto i soli reali, le idee non più. Onde non senza acutezza e verità Abelardo nel Concilio di Sens, dove fu condannato, rivolse, se è vero quel che narrano, a Gilberto Porretano, che l'impugnava, questo verso oraziano

Nam tua res agitur, paries quum proximus ardet.

15. Tutte queste dottrine diverse erano sempre anche per innanzi venute in sul labbro de' maestri e sulla penna degli scrittori. Abbiamo veduto che il Nominalismo stesso si trova nel germe in Boezio (2), e se ne trovano altre traccie ne' dottori precedenti a Rossellino (3). Ma erano dottrine passaggere su cui

Pictaviensi (*Porretano*) *universalitatem formis nativis tribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem* FORMA NATIVA: (il Kant profitta sempre della storia della filosofia) *originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret*. Ora se la *forma nativa* è l'universale e non è nella mente di Dio, ma nelle cose create, consegue che questa forma: *divinità*, non sia già la forma di Dio, ma un nostro modo di concepire. Laonde dalla dottrina di Gilberto intorno gli universali, potea dedursi soltanto questa conseguenza: « La divinità dà un concetto diverso che il concetto di Dio, e significa quella forma che costituisce non già Dio, ma il nostro concetto di Dio; » concetto inadeguato all'augusto oggetto. E questo accade, perchè, attesa l'imperfezione della nostra mente, noi concepiamo come composto anche quello che è semplice.

(1) È singolare a vedere come il discorso de'*generi* e delle *specie*, separato da Aristotele da quello delle *idee*, abbia oscurata la questione, facendo due cose d'una sola. È notata come una novità quella di Bernardo di Chartres (*Sec. XII*), che avea detto le specie e i generi non esser altro che idee, *et nihil praeter illas genus dicit esse vel speciem*. (Jo. SARESBERIENSIS, *Metalogicus*, IV, 35).

(2) Abelardo, nel suo *Commentario su Porfirio*, esponendo i vari sistemi, li convalida tutti o quasi tutti coll'autorità di Boezio: così facevano gli autori e sostenitori de'medesimi.

(3) Rossellino, secondo la testimonianza di Duboulay (*Hist. univ. Par.*

non si fermava l'attenzione, di cui non si osservavano troppo le differenze, non si prevedevano le conseguenze, e si pronunciavano di corsa e involte in quell'indeterminato e in quel confuso, che ritiene le dottrine piuttosto in istato di feto, che di parto. Anzi anche quando i sistemi pel movimento dato al pensiero da Rossellino si separarono, essi non s'ebbero già subito disegnati a precisione di contorni, ma tracciati alla grossa: e lo stesso Realismo si divise in più scuole, niuna delle quali andava priva delle sue nubi ed incertezze (1). Che anzi quando il Realismo di

t. I, p. 443), apprese il suo sistema da Giovanni il Sofista, medico d'Enrico I. Vedi l'*Introduzione del Cousin all'opp. d'Abelardo*, p. LXXXVII e seg., donde noi abbiamo presa questa citazione.

(1) Il Realismo ha di comune la sentenza che gli universali sieno *cose reali*. Ma poi la questione e i sistemi si dividono.

1ª *Questione.* — Gli universali sono cose reali fuori degli enti singoli mondiali? — Quelli che rispondevano di sì, come Bernardo di Chartres, costituivano una prima classe di realisti. (E si sarebbero potuti dividere in due, secondo che queste essenze reali s'ammettessero in Dio, o fuori di Dio come essenze eterne per sè).

2ª *Questione.* — Gli universali sono cose reali solamente negli enti singoli mondiali? — Quelli che rispondevano di sì, costituivano una seconda classe di Realisti. Ora a questi appartengono quelle due classi che Abelardo così descrive: *Alii vero (genera et species) res generales et speciales universales et singulares esse aestimant; sed et ipsi inter se diversa sentiunt. Quidam enim dicunt singularia individua esse species et genera subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta. Alii vero quasdam essentias universales fingunt, quasi in singulis individuis totas essentialiter esse credunt.* (Apud COUSIN, p. CXXXII). Se questo passo pubblicato dal Cousin si raffronta con quello già conosciuto prima dell'*Historia calamitatum*, si vede che può difendersi la lezione *individualiter*, a malgrado degli argomenti addotti dallo stesso Cousin per escluderla, sostituendo l'altra *indifferenter*. Poichè il passo dell' *Historia calamitatum* indica manifestamente le stesse due classi di Realisti distinti nel citato passo del *MS. di S. Germano*, dal Cousin pubblicato, poichè dice parlando di Guglielmo de Champeaux: *Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul in singulis suis inesse adstrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed* INDIVIDUALITER *diceret.* (ABEL., *Opp.*, p. 5, 6). Ora questa seconda sentenza, a cui passò Guglielmo stretto dagli argomenti d'Abelardo, secondo la quale diceva *rem eandem individualiter diceret inesse in singulis*, è la stessa che nell' altro passo viene indicata così: *singularia* INDIVIDUA *esse species et*

Guglielmo de Champeaux, incalzato dalla inesorabile dialettica d'Abelardo, giunse fino agl'*individui reali* per la prima volta, allora nè pure s'accorse d'essere uscito dalla sfera delle idee, nella quale era racchiusa la questione, e confessando che gl'in-

genera alio et alio modo attenta. Il senso dunque delle due sentenze è questo: 1° Secondo l'una si distingueva l'*essenza* dall'*individuo*, e il genere e la specie era l'essenza esistente identica negl'individui, i quali si distinguevano poi solo per gli accidenti, *sola multitudine accidentium varietas*: l'essenza così distinta era la causa formale dell'individuo stesso, dal che procedette l'errore di Gilberto Porretano. 2° Secondo l'altra sentenza, i generi e la specie erano l'individuo stesso considerato sotto un certo rispetto, *alio et alio modo attenta*, onde il genere e la specie inesistevano nelle cose *individualiter*. In questa seconda sentenza i generi e le specie erano ridotti alla condizione di quello, che nelle scuole si chiamò *individuo vago.* L'individuo infatti è in ogni individuo, *individualiter*, ma in quant'è un individuo, non è l'altro: ond'è comune in altro modo, diverso da quello delle qualità comuni. Il Cousin avrebbe forse meglio intesa la forza di quest' *individualiter*, se il *MS.* di S. Vittore, n. 844, da lui pubblicato col titolo di *Petri Abaelardi Dialectica*, non fosse mutilato. Il primo libro della prima parte, di cui va privo, a parere del Cousin conteneva il Commentario *in Porphirium*, *de quinque vocibus.* Ora questa mancanza può esser supplita col *MS.* dell'Ambrosiana di Milano, di cui noi abbiamo pubblicati alcuni frammenti nel libro *Delle sentenze de'Filosofi intorno alla natura dell'anima*, 192-202, *not.* Questo *MS.* che ha per titolo: *Incipit* 5 *f Magistri Abaelardi super Porphyrium*, è forse quello che manca al Manoscritto di S. Vittore. Dal Manoscritto Ambrosiano dunque si rileva, che non solo i Realisti si dividevano nelle due classi indicate nell' *Historia calamitatum*, e nel Manoscritto di S. Vittore, ma che la classe di quelli che dicevano essere le specie ed i generi gl'*individui* considerati sotto un certo rispetto, e non altro, si suddividevano ancora in due sentenze. Della prima classe dice: *Quidam enim ita* REM *universalem accipiunt, ut in rebus diversis ab invicem per formas, eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia, et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diversa, quibus quidem formis se separari contingeret. Nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diversitate ab invicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. Verbi gratia: in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa.* Questa è evidentemente la prima sentenza di Guglielmo de Champeaux, e si considerava esser prossima alla sentenza platonica di Bernardo di Chartres, come risulta dall'applicarvi che fa Abelardo questa sentenza di Porfirio: *Participatione speciei plures homines, unus: particularibus autem singularibus unus et communis, plures.*

Confutata questa classe di Realisti, passa Abelardo a descrivere la seconda

dividui reali differivano d'*essenza*, non seppe distinguere tra l'*essenza* e la *realizzazione dell'essenza*, e però fu sospinto alla mostruosa sentenza, che l'essenza nella sua *realizzazione*, cioè l'individuo reale, fosse egli stesso, sotto un certo punto di vista,

con queste parole che confermano la lezione *individualiter* del celebre passo dell'*Historia calamitatum*, perchè dice così: *Ex his itaque manifestum est, eam penitus sententiam ratione carere qua dicitur, eandem penitus substantiam in diversis simul consistere* (dice qui *substantiam*, quello che altrove avea detto *essentiam*, o *eandem essentialiter substantiam*). *Unde alii de universitate rerum sentientes, magisque ad sententiam rei accedentes, dicunt, res singulas non solum formis* (per le quali intende gli accidentali) *ab invicem esse diversas, verum* PERSONALITER (detto per *individualiter*) *in suis essentiis esse discretas, nec ullo modo id quod in una re est, esse in alia, sive illud materia sit, sive forma : nec eas, formis quoque remotis, minus in essentiis suis discretas posse subsistere. Quare earum discretio* PERSONALIS, *secundum quam scilicet haec res non est illa, non per formas fit, sed est per ipsam essentiae diversitatem: sicut et formae, ipsae in se, in ipsis diversae sunt invicem: alioquin formarum diversitas in infinitatem procederet, ut alias ad aliarum diversitatem necesse esset supponi.* Or questo è appunto quello che chiamavano il sistema dell'*indifferenza*, come osserva il Cousin, ma a torto, secondo noi, deduce che si deva leggere, col *MS.* d'Amboise, *indifferenter*, nel passo citato, in vece d'*individualiter*. Richiamiamo il passo: *Sic autem istam suam correxit sententiam ut deinceps rem eandem non essentialiter sed* INDIVIDUALITER *diceret:* che cosa vuol dire? Che il genere e la specie ha un'esistenza individuale; cioè che sono gli stessi individui considerati sotto un punto di vista: come ciò che significa il concetto d'individuo è in tutti gl'individui totalmente, e nello stesso tempo, l'essenza dunque, e con essa la materia e la forma sono diverse in ogni individuo (il che era un discendere colla mente alla *realità*, senza però saper ancora distinguere da essa l'idea), e però il genere e la specie non ha altro modo d'esistere che l'*individuale*. Ma come dunque questi si possono chiamare universali? Rispondevano: perchè si dicono *indifferentemente* de'singoli tra loro divisi, appunto come il concetto d'individuo si dice di ciascun individuo indifferentemente, benchè non esista che in ciascuno. Sono dunque i *singoli individui* indifferenti a ricevere l'appellazione generica e specifica, non è il genere l'indifferente a informare gl'individui, quasi preesista a questi. La stessa cosa dunque si dice *individualmente*: gl'individui poi sono indifferenti a ricevere ciascuno quell'appellazione. Quest'*indifferenza* degl'individui consegue alla esistenza *individuale* delle specie e de'generi. Tutto questo si rileva dal *MS.* Ambrosiano del *Commento su Porfirio*, che così appunto continua ad esporre questo secondo sistema de'Realisti: *Cum autem omnes res ita diversas ab invicem esse velint, ut nulla earum cum alia tum eandem essentialiter materiam, tum eandem essentialiter formam participet; universalitatem tamen*

l'universale. Tutto questo per non essersi giammai distinto chiaramente e costantemente nè da Aristotele, nè da Boezio, nè dagli studiosi di tali autori fino al secolo XIII, le due forme primitive dell'*essere*, l'IDEALE e il REALE.

RERUM *adhuc retinentes* (cioè volendo appartenere tuttavia ai Realisti), *iidem non essentialiter quidem, sed* INDIFFERENTER *ea quae discreta sunt universalia appellant, veluti singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt, id est non differre in natura humanitatis; et eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt secundum* INDIFFERENTIAM, *id est similitudinis convenientiam.* Giusta questo sistema dunque, la cosa universale si dice individualmente; e gl'individui stessi sono gli universali, per l'indifferenza con cui ciascuno di essi ha, come sua propria, la natura generica o specifica.

Ma questi stessi Realisti si dividono poi in due classi minori, spiegando in differente modo il perchè gl'*individui* si dicessero universali. Gli uni ricorsero alla *collezione*: l'universale si dice di molti, significa dunque una collezione. Altri ricorsero semplicemente alla *similitudine*: e conchiusero che non solo i molti, ma ciascun individuo è universale per la similitudine cogli altri. Ho già pubblicato il brano importante del *MS.* Ambrosiano, nel quale Abelardo espone questa suddivisione di Realisti nelle note al citato libro, *Delle Sentenze de'Filosofi*, ecc., n. 195. Confutate tutte queste opinioni de' Realisti, Abelardo passa a stabilire, quasi conseguenza, il Nominalismo (L. *Delle Sentenze*, ecc., n. 200), che fu poi chiamato Concettualismo. Fin qui poco si conosce quale precisamente fosse la sentenza di questo celebre ingegno, per mancanza di documenti. Il che rende preziossimo il *MS.* Ambrosiano, dove viene in chiare parole esposta e convalidata di prove. Noi abbiamo in animo di pubblicare tutto il trattato sopra Porfirio, contenuto nel citato Codice, di cui per intanto daremo un solo brano, che è forse quello che contiene la nota distintiva del sistema abelardiano. Stabilito che i soli *nomi*, e non le *cose*, sono universali, si fa ad indagare « la causa dell'imposizione de'nomi universali ». È facile intendere che qui appunto sta il nodo. Ora ecco come intorno a questa questione egli espone il suo pensiero: *Singuli homines discreti ab invicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis, ut supra meminimus rei physicam inquirentes, in eo tamen conveniunt quod homines sunt: non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo, nec res aliqua, si diligenter consideremus: sicut nec non esse in subiecto res est aliqua, nec non suscipere contrarietatem, aut non suscipere magis et minus: secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias convenire dicit. Cum namque in re, uti superius monstratum est, nulla possit esse convenientia; tum si quae est aliquorum convenientia, secundum hoc accipienda est, quod non est res aliqua: ut in esse hominem Socrates et Plato simul sunt; sicut in non esse hominem equus et*

16. Il Realismo dunque prima dell'età di Rosselino esisteva solo e pacificamente, non come un sistema filosofico contrapposto al Nominalismo, ma come un'opinione vagante, di cui non s'era trovata la formola. Tuttavia questo *Realismo* si conteneva nella sfera delle *idee;* poichè non era venuto ancora a nessuno

asinus; scilicet quod uterque non homo vocatur. Est itaque res diversas convenire eas singulas idem esse, tum non esse: uti esse hominem, tum album, tum non esse hominem, tum non esse album. Abhorrendum autem videtur, quod convenientiam rerum secundum idem, ita accipiamus quod vere sit res aliqua: ut tanquam in nihilo, ea quae non sunt uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, et in eo quod sunt homines, convenire dicimus: sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse, et secundum hoc nullatenus differre in quantum quidem homines sunt, licet ad nullam vocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus. Quod et diximus esse communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniut. — Saepe autem causae nomine eam quoque, quae res aliqua non sit, appellamus...... Statum quoque hominis res ipsas non natura homini statutas possumus appellare: quare communem simititudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit.

Raccogliendo ora tutto quello che abbiamo detto, potremo formare il seguente schema delle scuole dialettiche del secolo XII.

I. Nominali, che considerano l'universalità come proprietà delle sole *voci*.

a) Altri si fermano alle voci, senza cercare perchè una voce sola sia stata imposta a molti individui. — *Nominalismo* di ROSSELLINO.

b) Altri si proposero la questione della causa dell'imposizione dei nomi, e risposero che la causa è *convenientia rerum secundum idem,* negando che questo *idem* o questa *convenientia* sia una cosa, *res*. — *Concettualismo* d'ABELARDO.

II. Realisti, quelli che dicevano l'universalità appartenere propriamente alle *cose*; e non alle sole *voci*. De'quali

a) alcuni ammettevano l'esistenza di cose universali *fuori degli individui*, che ne partecipano;

1° ammettessero queste cose universali in Dio, come Bernardo di Chartres;

2° o ammettessero delle *essenze eterne* fuori di Dio, sistema che manca nella scuola cristiana del medio evo, ma che fu poi più tardi importato dagli Arabi;

b) alcuni ammettevano l'esistenza di cose universali *negli individui stessi*, e non fuori: e questi si suddividono

1° in quelli, che dicevano queste *cose universali* (genere o specie) essere le *essenze* o sostanze stesse degli individui, che si dividevano tra loro

in mente lo strano pensiero che gli universali fossero le stesse realità individue. Ma l'equivoco, che giacea nella parola *reale*, lo conteneva in seme. La parola *res* non si prendeva come opposta a *idea*, ma come opposta a *voce* e a qualunque altra negazione d'esistenza. Quindi non c'era assurdo a dire che « gli universali fossero reali, « intendendosi con ciò che non erano non esistenze, non erano nulla, non erano voci senza significato. Si dava dunque tanto agli enti sensibili e materiali, quanto alle idee, la *realità*, senza accorgersi che questa parola applicata ai primi e alle seconde mutava di significato: prendendosi quando s'applicava alle idee, come un opposto di nulla, e quando s'applicava a'sensibili come un opposto d'*idealità:* la parola *reale* dunque, data egualmente a'sensibili e alle idee, impedì alla riflessione d'occuparsi seriamente nel rilevare la natura diversa ed opposta di quelli e di queste: gli uni e gli altri raccogliendosi in confuso sotto la denominazione comune di *reali*. In questa disposizione delle menti, trattandosi nelle scuole degli universali, si rimaneva bensì nella sfera delle idee, ma si poteva anche uscirne e trascorrere in quella delle sussistenze, senza pure avvedersene, senza avvedersi dello sdrucciolo che dava il pensiero. Il nominalismo ebbe appunto di qui l'origine. Videro alcuni ingegni de'più acuti che già incominciavano a pensare da sè, che l'universale era l'opposto dell'individuo singolare: essi non trovarono che ci potesse essere di *reale* altro che questo: conchiusero dunque che l'*universale* non esistesse, fosse un puro nome. Questa maniera di pensare e di parlare restringeva il significato della

puramente per differenze accidentali; — *Prima Sentenza* di GUGLIELMO DE CHAMPEAUX;

2° in quelli, che dicevano queste cose universali essere gl'*individui* stessi considerati sotto un certo rispetto. Poichè in quanto aveano ciascuno un'essenza propria, in tanto si distinguevano essenzialmente; ma in quanto si collocavano *indifferentemente* in una natura, per esempio nell'umanità, in tanto erano universali. — *Seconda Sentenza* di GUGLIELMO DE CHAMPEAUX. — Questi poi di nuovo si divisero in due rami, poichè

A. alcuni di essi dicevano che quest'*universalità* era una *collezione*, e perciò non conveniva ai singoli individui, ma a più di essi;

B. alcuni altri dicevano che questa universalità non solo conveniva a più individui, ma a *ciascuno individuo*, in quanto ciascuno ha una similitudine cogli altri.

parola *reale* e in pari tempo lo determinava a un significato solo; il che fu un indubitabile vantaggio recato alla filosofia. Il realismo non si trovava preparato a questa battaglia, chè egli non conosceva la natura delle idee meglio che la conoscessero i nominali. Questi domandavano: « In che riponete voi la natura comune se non c'è nulla fuori degli individui? » I realisti che si sollevavano ad una specie di platonismo, come Bernardo di Chartres, erano pochi, o piuttosto non ce n'era una scuola. Gli altri tutti, studiosi dell'aristotelismo, quale il poteano conoscere, accordavano che fuori dell'individuo non c'era nulla. Che rimanea dunque allora a rispondere? Non trovarono altro che di dire che « le essenze degli individui erano comuni, ma questi poi si dividevano per mezzo degli accidenti. » Venuti qui, non era più difficile a un dialettico potente come Abelardo cacciarli alle più stravaganti conseguenze che da quel principio veramente si derivavano. Dovettero dunque retrocedere, e confessarono che gli individui si distinguevano per le loro essenze. Ma così furono presi nell'equivoco della parola *essenza:* poichè questa potea significare tanto l'*essenza ideale*, quanto l'*essenza realizzata*, equivoco che c'è in Aristotele di frequente. Confessando che gli individui si distinguevano per l'*essenza*, essi con questo stesso prendevano la parola essenza in significato di *essenza realizzata*, e già con ciò si trovavano spinti, senz'accorgersi, fuori del territorio dell'*idea*, entro la quale si conteneva la questione. Dovettero allora giocare di sottigliezze per dimostrare che l'*individuo reale* era egli stesso *universale*, sia per la *moltitudine*, sia per la *similitudine*. Il *realismo* dunque delle idee, di cui si disputava, si cangiò in un *realismo* di sussistenze; appunto per l'equivoco della parola; e così si può dire che i realisti rimanessero a pieno sconfitti nel campo del ragionamento.

17. Ma quella confusione che noi accennammo de'due significati del vocabolo *reale*, avea cagionato pessime conseguenze, molto tempo prima che apparisse al mondo il Nominalismo. Ella era nata, come abbiamo accennato, dalla mancanza d'una distinzione filosofica tra il *sussistente*, e l'*ideale:* ed ella stessa impediva col suo senso equivoco questa distinzione. Il Realismo esisteva dunque prima di Rossellino e dominava pacificamente ne'pensieri degli uomini dotti senza nome di sistema. Ma l'am-

mettersi che i generi e le specie sono de'*reali*, senza determinare di quale realità si parlasse, era al sommo pericoloso: non s'aveva altro esempio di *idealità* che attirasse l'attenzione fuor di quella de'sussistenti e particolarmente de'corpi: anche a'generi ed alle specie davasi dunque con somma facilità questa realità che è in fatti il senso a cui fu poi ristretta questa parola. In una tale condizione delle menti era inevitabile che ogni qualvolta un pensiero potente s'occupasse della questione: dove dunque sono e che fanno nel mondo questi generi reali? rovinando in un baratro d'errori: ci era precipitato Aristotele ammettendo le *specie* eternamente congiunte colla materia. Aristotele di più diceva che niente esiste separato se non il singolare: l'universale dunque non potea essere un *reale*, nel senso d'esistente, se non fosse ne'singolari. Secondo questo concetto, il vocabolo *reale* avea solo il significato di sussistente, poichè non c'era altra esistenza che quella de'sussistenti, che per vero sono i singolari. Ci erano dunque tre sole vie per mantenere agli universali una *realità* di questa sorte, o che sussistessero in Dio, o che sussistessero da sè come altrettanti Dei, o che sussistessero negli individui creati. La sentenza di mezzo era un politeismo che non potea essere facilmente abbracciato in secoli di fede cristiana. Rimanevano le altre due. Chi avesse collocati in Dio gli universali sarebbe venuto al platonismo: chi gli avesse riposti negli individui creati avrebbe seguìto Aristotele. I realisti del secolo XII s'attennero a questo secondo partito, e ho accennato in una nota com'essi poi si divisero. Ma essi non ponevano mente che se questo potea sembrar coerente in un sistema come quello d'Aristotele che ammetteva il mondo eterno, era inammissibile in un sistema, come il cristiano, che riconosce l'origine del mondo dalla creazione: poichè gli universali mostrano d'avere in se stessi una natura eterna. Questo ben videro i realisti anteriori di maggior polso, onde riposero gli universali in Dio ed anco nelle cose create. Evitando essi uno scoglio ruppero inavvedutamente in un altro, quello del panteismo. Poichè se gli universali sono in Dio come reali e sussistenti, non si possono più ricacciare l'uno dentro l'altro, (non essendo la realità suscettiva di questo involgimento), e così unificarli, nella quale unificazione solo si possono pensare esistenti

in altro modo da quello in cui noi li pensiamo. Di poi, se questi reali e sussistenti sono quegli universali di cui partecipano le cose create, dunque anche queste sono composte della sostanza di Dio. Se avessero conosciuto che le idee hanno un altro modo di essere, opposto alla realità de' sussistenti, avrebbero altresì conosciuto che il mondo è di un'altra natura diversa da quella delle idee; perchè composto di sussistenti che sono *realizzazioni* delle idee, non idee. E in questo sistema soltanto è possibile una vera *creazione* che trae dal nulla il mondo reale. Ma se le idee s'unificano in Dio, e di esse in quanto sono reali partecipa il mondo, non ci può esser più che una cotal specie d'emanazione della divina sostanza. Io credo, co'più recenti critici (1), che Giovanni Scoto, il più gran pensatore del suo secolo, si possa benissimo purgare dalla taccia di panteismo; anzi le dichiarazioni ch'egli fa nella sua mirabile opera ch'è a noi pervenuta, sono una continua protesta contro il panteismo. E nondimeno un'opinione antica l'addita come il gran panteista del medio evo, precursore d'Amaury di Chartres e di David di Dinant, e quest' opinione è fondata in proposizioni che suonano un aperto panteismo, come queste: « La natura divina è l'*essenza* di tutte le cose (2); — La natura divina si crea nelle cose (3); » e somiglianti. Ora tali proposizioni conseguono necessariamente dal *realismo*

(1) *Cf.* C. B. Schlüter, nella Prefazione che premise alla nuova edizione dell'opera *De divisione naturae,* Monasterii Guestphalorum 1838, nella quale riferisce le opinioni di Pietro Hjort, Antonio Staudenmayer, Alberto Kreutehaye, ed altri eruditi moderni, che purgarono l'Erigena dal sospetto di panteismo, e risponde a G. Görres, che ne rinnovò l'accusa nella sua *Mistica*, t. II, p. 243. Si maraviglia che l'Hegel abbia parlato d'Erigena senza averlo letto, e non senza temerità. *Verum magnopere admirati sumus*, dice p. xiii, *quod doctum Hegelium, qui idem dialectico, ut hoc utamur verbo, monismo suo tam multifarie memoriam Erigenae affert, tantum ex auditu vel abruptis ex partibus Erigenea opera comperta habere videbamus. Alia enim ratione fieri non potuit, ut tam obiter et tam profunda levitate illum tractaverit, qua id factum esse revera reperimus in eius historia philosophiae* (Vorlesungen über Geschicte der Philos., t. III, p. 159-161). Così lo Schlüter.

(2) *Est enim omnium essentia*, De divisione naturae, I, p. 13, 19, 20, *et passim.*

(3) *Creatur autem* (divina natura) *quia nihil essentialiter est praeter ipsam; est enim omnium essentia.* Ivi.



delle idee. Se le idee, la specie e il genere sono realità, come si dicono reali le cose sussistenti, e, per esempio, le sensibili, in tal caso la realità del genere e della specie deve essere la stessa realità delle cose; perchè la realità non ha alcun altro mezzo di comunicarsi se non mettendo se stessa nelle cose: diventa così la *materia* di cui constano le cose. Ma tutte le idee si riducono all'*essere* che si chiama spesso anche da Aristotele il genere generalissimo: l'essere ancora secondo Aristotele è tutte le categorie e le categorie abbracciano tutte le specie e non hanno altra esistenza che negli individui: la loro esistenza dunque è la realità di questi. Dove si vede il *realismo* in Aristotele. Ma quando s'aggiunsero dottrine più elevate che non avesse Aristotele intorno a Dio, le *idee reali* ridotte all'essere reale erano con questa riduzione Dio stesso: perchè l'*essere reale* è certamente Dio. Se dunque le idee reali si riducono da una parte in Dio che è l'*essere reale*, e dall'altra sono nelle cose colla loro realità (non potendo esserci altramente, essendo reali), e però sono la materia delle cose (1); segue che Iddio sia la *materia* stessa di tutte le cose, che appunto è la proposizione di David di Dinant, chiamata insania da San Tommaso (2), e in fondo non punto lontana dalla proposizione dell'Erigena che « la natura divina sia l'*essenza* di tutte le cose ». Le idee reali dunque, l'universalissima massimamente, in cui tutte rientrano, l'*essere reale* essendo Dio (se rimane in questo sistema *creazione*, come pur vogliono i suoi fautori) (3), devono esser *creatrici del mondo*. Ma poichè queste stesse idee sono nelle cose colla loro realità, di maniera che sono il fondo e la materia delle cose, quindi devono essere anche create. Questo in-

(1) *Omne quod existit, non in re ipsa existit, sed participatione vere existentis naturae existit* (J. SCOT. ERIG., *De divisione nat.*, I, 13).

(2) S. THOM. C. G., I, 17; *In II Sent. D.* XVII, q. 1. — *Cf.* ALBERT. M., *Phys.*, I, tr. II, 10; *Summ. Th.*, p. II, tr. I, q. 4. — MARTENE, *N. Thes. Anecd.*, t. IV, p. 166. — *Hist. littér. de la France*, continuation de M. DAUNOU, t. XVI.

(3) Scoto Erigena dice che il Verbo divino è semplice, *quia rerum omnium universitas in ipso unum individuum et inseparabile est* (frase ripetuta posteriormente da Amaury, onde ben si vede che l'Erigena fu almeno uno dei suoi maestri), e che nello stesso tempo è moltiplice, *quoniam per omnia in infinitum diffunditur, et ipsa diffusio* SUBSTANTIA OMNIUM *est* (De divis. nat. III, 9). Ecco l'unica creazione possibile de' Realisti puri.

segnava appunto il maestro di David di Dinant, Amaury di Chartres, cioè che « le idee della divina intelligenza *creano* ad un tempo e *sono create* (1)». — E questo richiamà manifestamente la divisione della natura fatta più secoli prima dall'Erigena per quattro differenze in quattro specie, la seconda delle quali specie di cose « è creata e crea (2) ». Infatti, convien dire che le stesse ragioni delle cose che sono in Dio sieno create nelle cose, se (non distinguendosi il *reale* e *subiettivo* dall'*ideale* e obiettivo) si prendono le idee per cose *reali*, a quel modo che tali si dicono le cose sussistenti (3), onde ripete l'Erigena assai di frequente: *non alia esse quae aeterna sunt et alia quae facta*; *sed eadem simul et aeterna et facta*, e che *una eademque rerum natura aliter consideratur in aeternitate Verbi Dei*, *aliter in temporalitate constituti mundi* (4): il che potrebbe ricevere un senso immune da errore, qualora ciò che è nel Verbo s'intendesse d'un modo d'essere *obiettivo*, e ciò che è fuori di lui nel tempo s' intendesse d' un modo d'essere *subiettivo*, o *estrasubiettivo;* e così non s' attribuisce alla natura stessa del Verbo la subiettività o l' estrasubiettività che costituisce la natura creata. Ma fatte le idee e le ragioni eterne reali, non si considerano veramente più come *esemplare*, da cui è totalmente distinta la copia: onde questa si confonde con quello; e non c'è più verso di

(1) *Ap.* PRATEOLUM, in *Elencho Haeres.* — *Cf.* NAT. ALEX., *saec.* XIII e XIV, c. III, § 2; e l'articolo che il Daunou inserì sopra AMAURY, nella continuazione dell'*Histoire littéraire de France*, t. XVI.

(2) *Videtur mihi divisio Naturae per quatuor differentias quatuor species recipere : quarum prima est*, *quae creat et non creatur : secunda in eam* QUAE CREATUR ET CREAT : *tertia*, *in eam quae creatur et non creat* : *quarta*, *quae nec creat, nec creatur*. De divis. nat., I, 1.

(3) Quindi l'Erigena, citato il celebre passo di S. Paolo, *In ipso vivimus*, etc., soggiunge: *Et ne quis aestimaret* ALIUD NOS ESSE ET ALIUD NOSTRAS RATIONES, *non dixit in quo* NOSTRAE RATIONES *vivunt et moventur et sunt*; *sed dixit in quo vivimus*, *movemur*, *et sumus; nihil enim aliud non sumus*, *in quantum sumus*, *nisi* IPSAE RATIONES NOSTRAE *aeternaliter in Deo substitutae*. De divis. nat., III, 8; dove l'autore abusa manifestamente di quel passo dell'Apostolo, essendo indubitabile che le *nostre ragioni* non siamo *noi stessi*, il che involge contraddizioni in termini, benchè per concepire noi stessi abbiamo bisogno di quelle ragioni in cui ci vediamo; dalla qual composizione intellettiva, necessaria acciocchè siamo costituiti, venne l'equivoco, facilissimo a prendersi, dell'Erigena.

(4) *De divis. nat.*, III, 8.

distinguere quant'è mestieri la creatura dal Creatore, cioè di distinguerlo per modo che la natura di questo rimanga di tutta sè *(ex toto)* diversa, e infinitamente separata dalla natura di quello.

18. L'esperienza tuttavia e la storia della Filosofia dimostrano, che c'è una somma difficoltà a distinguere e mantenere costantemente distinta nella mente la *forma ideale ed obiettiva* dell'essere, dalla *forma reale*, e ne somministrò non ha guari la prova quel facondo e immaginoso scrittore che diede a me biasimo e mala voce d'aver proposta e stabilita una tale distinzione, dettando tre volumi col titolo de'miei errori. Laonde con tutto lo zelo e la fidanza egli si pose di contro a me, quasi abbarrandomi il passo, e si dichiarò *perfetto realista:* incolpando gli stessi scolastici realisti, di non essere stati tali abbastanza, eccetto alcuni pochi (1). Ma pace a quell'anima ardente: e torniamo alla storia.

19. Il realismo, quale si stava nelle menti ancora indeterminato e senz'abito sistematico, avea prodotto quelle sentenze panteistiche, che s'incontrano nell'Erigena, a malgrado del suo indubitato proposito di non uscire dalle dottrine della fede, e che non ci sono sole, ma mescolate con altre del tutto opposte al panteismo stesso. Tali sentenze non di meno non si potevano abolire fino a che non si fosse abbattuto il principio da cui derivavano: onde a quando a quando ricompariscono nelle scuole, come si vide più espressamente in Amaury, e in Davide, e in altri suoi discepoli. Che anzi prima assai dell'Erigena, ed oso dire sempre, risonò il panteismo in bocca di quelli che meno il volevano, come inevitabile conseguenza del *realismo* puro, cioè del concepirsi le idee siccome cose reali. Onde all'Erigena parve d'assicurarsi dell'ortodossia della dottrina appoggiandosi a quelle espressioni che ricorrono negli stessi Padri più rispettabili della Chiesa, come in un S. Basilio, che scrive: *Divinum verbum natura est eorum quae facta sunt* (2), nelle opere attribuite

(1) *Introduzione allo studio della Filosofia*, per Vinc. Gioberti, L. I, c. IV, p. 121 e seg. (Ed. Brusselles, 1840).

(2) *Hom. VIII in Gen.*, citato nel *De divis. nat.*, l. III, p. 245. — Il Görres, *Christliche Mystik*, I, p. 243, parla del panteismo latente nelle opere attribuite a S. Dionigio Areopagita, e osserva che al tempo dell'Erigena era quasi impossibile evitarlo. E perchè? Perchè, rispondiamo, non

a S. Dionigio Areopagita e dall'Erigena il primo latinizzate, in cui si legge: *Esse omnium est superesse divinitatis* (1), in s. Massimo monaco, che non dubita pronunciare: *Quodcumque intellectus comprehendere potuerit, id ipsum fit* (2), ed altre consimili.

20. Ma qui è uopo distinguere un doppio ciclo dell'umana intelligenza, cioè quello del lume naturale, e quello del lume soprannaturale. I filosofi razionalisti non possono riconoscerne la differenza: ai loro occhi il lume soprannaturale è un lume falso, altro non è che l'effetto d'una esaltazione naturale dell'immaginazione. Nella dottrina all' incontro del Cristianesimo que'due lumi e que'due cicli d'intelligenza sono profondamente distinti, e in pari tempo armonicamente uniti, e questa distinzione medesima ha per suo fondamento quella delle due forme, l'ideale e la reale, dell'essere. Il solo Cristianesimo scoprì e produsse questo quasi doppio orbe scientifico, se pure scientifico si può chiamare il soprannaturale. Ma si dà almeno una scienza di lui. Mediante questa rivelazione, noi possiamo definire qual sia la cognizione naturale di Dio, e quale la cognizione soprannaturale; la prima « è quella cognizione di Dio che l'uomo ha mediante le idee, » la seconda « è quella cognizione di Dio che l'uomo ha per una percezione intellettiva di Dio stesso: » in questa s'apprende la realità divina, non già colla immaginazione ma colla pura ed essenziale intelligenza. Questo l'uomo non può fare da sè: conviene al tutto che Iddio comunichi se stesso: e lo fece prima e ineffabilmente in Cristo Verbo di Dio incarnato, poi, e certo in un altro modo, in molti altri uomini per Cristo ed in Cristo. Nondimeno l'uomo, impotentè a percepire da se stesso la realità di Dio, capace soltanto di conoscerlo idealmente e negativamente, può sentire il vuoto e la negazione intrinseca di questa sua cognizione naturale, e può anche cadere nell'inganno, dandosi a credere di potere co'suoi proprii sforzi giugnere a riempiere quest'ammanco della sua cognizione, raggiungendo Dio stesso nella sua reale sostanza. E a tal fine, non soccorrendolo l'intendi-

si sapevano concepir le idee, se non dando loro in qualche modo la *realità*, cioè una realità simile a quella delle cose esistenti.

(1) *De divis. nat.*, L. I, p. 3.

(2) *Ivi*, p. 9.

mento naturale, che non eccede la sfera delle idee, egli mette in movimento la sua immaginazione ed il suo sentimento: e così pel vano sforzo, nasce l'agitazione e l'esaltamento contro natura e compariscono i falsi mistici, gli Yogui e i Budda, i filosofi teurgici; Maometto, i Sufi, Gazali e i suoi seguaci, e via via fino a Giacopo Böehm, che tanto prolificò in Germania, terreno troppo adatto a tali stravaganze e ben preparatovi dal protestantismo. Quivi il falso misticismo s'infiltrò più che altrove nella filosofia, e non poco contribuì alla produzione degli ultimi sistemi di quella per altro dottissima nazione (1). A tutti costoro mancando la materia intorno a cui pretendono lavorare col loro pensiero, cioè la realità di Dio, devono necessariamente tessere con fili immaginarii, e quindi cadere ne'più strani errori: talora sono obbligati di conchiudere che Iddio è il nulla, e ciò quando s'avvedono di nulla stringere per quanto palpino; talora poi compongono Iddio di tutti gli enti naturali, o fattili rientrare in una oscura potenzialità, alla grossa sincretizzati. Per tutti costoro il panteismo non suol essere tanto la causa, quanto l'effetto del loro misticismo. Ad ogni modo anche questi sono sempre *perfetti realisti*, nel senso di dare alle idee una realità di sussistenza.

21. Non si trovano certamente costoro nell'*ordine soprannaturale*, ma vogliono prendere il soprannaturale d'assalto colle forze del pensiero naturale, il che è impresa non solo temeraria, ma assurda. Ma se ci trasportiamo veramente in quell'ordine divino e soprannaturale che ci ha rivelato ed apportato il Cristianesimo, nel quale troviamo i veri mistici, in tal caso, ci si fanno incontro di quegli uomini che ci parlano della *realità* di Dio, per

(1) È indubitato che uno de' fonti della filosofia dell'Hegel furono le opere mistiche di Giacomo Böehm, e chi vorrà farne il confronto, troverà che il filosofo di Stuttgarda non solo tolse molte cose a quell'entusiasta, che si suol chiamare il *filosofo teutonico*, e il modo di concepire, ma anche quello d'esprimersi. — Si possono anche osservare de'ravvicinamenti tra alcune dottrine del Böehm e alcune del nostro Gioberti: p. e. quando il Gioberti dice, che « l'intendimento umano, che giudica o ragiona, non fa che ripetere i giudizii e i raziocinii di Dio, » ricorre alla mente la sesta essenza del mistico teutonico, cioè la *sonorità*, per la quale « l'intelligenza finita non è che un'eco della sapienza eterna, e la parola per la quale questa si rivede nella natura. » S'avverta che il panteismo professato dal Böehm non lo impediva punto dall'ammettere e inculcare l'idea di *creazione*.

averne un'interiore esperienza. Ma il loro linguaggio non si può intendere nè si può interpretare se non da altri che abbiano fatto in sè l'esperienza medesima. Onde questa è scienza chiusa e segreta. Conviene che noi lo diciamo, sebbene ci sia noto, che una simile sentenza turbi non leggermente i savii del mondo. Volevo dunque osservare, che molte di quelle espressioni che in bocca de'filosofi naturali suonano panteismo, nel ciclo della dottrina soprannaturale, che riguarda la realità di Dio e l'unione intima di questa realità umana, ricevono un significato vero e non punto panteistico; perchè si riferiscono a un oggetto diverso da quello a cui riferisce, e a cui solo può riferirle il filosofo naturale. Laonde di tali sentenze s'incontrano nei sacri libri, e ne'Padri, e in tutti i pii scrittori, e sopratutto ne'più celebri mistici della scuola cristiana cattolica tedesca del secolo XIV, voglio dire d'Enrico Susone, di Giovanni Taulero, di Giovanni Ruysbrock (1), i quali assai volte imitano i concetti e le espressioni stesse dell'Erigena.

22. Non intendo certamente dire, che tutte le espressioni di cotesti scrittori sieno rigorosamente teologiche: soltanto voglio osservare, ch'essi non parlano di pure idee, ma di sentimenti reali che nelle anime intellettive si eccitano da una causa soprannaturale, che è Dio stesso, essere realissimo, che immediatamente e graziosamente presenta se stesso alla sua creatura senza confondersi con essa. Laonde quand' anco costoro diano una certa realità alle idee, non si può inferire da questo, che professino il realismo filosofico, ma il realismo mistico e soprannaturale, che è tutt'altro (2). E che sia tutt'altro si vede ancora da questo, che la realità mistica non si predica delle cose create, se non, quasi per una comunicazione d'idiomi, dell'anima umana in istato soprannaturale, come quando si dice che i giusti sono luce, aggiungendosi: « nel Signore: » laddove il realismo filosofico si predica, da quelli che lo professano, di tutti gli enti finiti.

(1) Cf. *Étude sur le mysticisme allemand au* XIV *siècle*, nelle *Mémoires de l'Académie des Sciences mor. et pol.*, *Recueil des savants étrangers* t. II, III.

(2) Quindi coloro che ne'tempi nostri voglion fare *reali* le idee, a torto detorcono a loro favore qualche passo di S. Bonaventura e d'altri pii scrittori, che non vanno intesi in un senso puramente filosofico, ma mistico e soprannaturale.

23. Il falso misticismo si trasforma facilmente in un realismo filosofico: il realismo filosofico degenera in un falso misticismo. La differenza sta nella forma, affettando il misticismo sconnessione e disordine di esposizione; la filosofia all'incontro vestendo le stesse immaginazioni d'una scrupolosa regolarità e d'una deduzione metodica. Giacopo Böehm e Giorgio Hegel (1) presentano queste due forme; come presso gli Arabi le presentarono Gazali (Algazel) (*n.* 1038, *m.* 1111) e Ibn-Roschel (Averroès) (*n.* 1120, *m.* 1198): tutti realisti nel significato di cui parliamo. Ma per vedere come il realismo arabico s'infiltrasse nelle scuole cristiane e vi si rendesse fonte di gravissimi errori, conviene che risaliamo più alto.

24. Teniamo distinto il realismo impropriamente detto, dal realismo di cui parliamo. Il primo sta nella sentenza di quelli, che quando dicono: « le idee sono reali, » altro non intendono se non che le idee « non sono un nulla. » A questo modo siamo realisti anche noi, con Alberto Magno, con S. Tommaso e coi migliori dottori che mai fossero, e che il Gioberti chiama *semi-realisti*. Noi crediamo che tanto la denominazione di *realisti*, quanto quella di *semirealisti*, applicata al sistema di questi valentuomini, sia impropria ed equivoca. Il secondo è il sistema di quelli che dicendo *reali* le idee, intendono d'una realità *attiva*, come quella delle cose sussistenti nell' universo: questo è quel realismo, dal quale trassero origine errori innumerevoli e mostruosissimi. La parola *realità* non definita, non distinta coll'opposizione dell'*idealità*, fa sì che l'umana mente sdruccioli da questa in quella quasi per un suo proprio peso, confondendo due entità infinitamente distinte.

E nel vero, ciò, a cui da prima si volge naturalmente l' attenzione umana, sono gl'individui reali e sensibili componenti il mondo. Quando la mente s'innalza a Dio, spintavi o dal magistero tradizionale, o da una sua propria argomentazione o contem-

(1) L'affinità che passa tra le speculazioni de'filosofi tedeschi e il falso misticismo fu già avvertita dal Borger nella sua opera: *De Mysticismo* (Hagae Comitum, 1820). — *Cf.* B. DE SAINT-HILAIRE, *Essai sur la Méthode des Alexandrins et le Mysticisme*, ecc., stampata avanti il *Rapport à l'Académie des Sciences morales et politiques de l'Ecole d'Alexandrie*. Paris, 1845.

plazione, trova ancora un ente reale , il cui termine esterno è il mondo. Fin qui tutto è realità nel pensiero: non già ch'esso non abbia o non faccia uso d'idee: ne ha per certo, e ne usa: ma elle sono in esso come un *mezzo* di pensare , non ancora come *oggetto* dell'attenzione e della riflessione, perciò inosservate: ci sono come non ci fossero pel ragionamento riflesso: le idee in questo stato non entrano nel calcolo, non fanno parte della scienza (*Psicol.* 1479 *segg.*, 1684). Viene più tardi il tempo in cui la riflessione speculativa s'affissa sulle stesse idee: e in quel momento nasce la filosofia: mille problemi si presentano allo spirito: la loro diversa soluzione fa comparire una moltiplicità di sistemi.

Ma quello a cui lo spirito umano può difficilmente e dopo più lungo tempo pervenire, si è a risolversi che le idee abbiano una maniera di essere tutta loro propria, interamente diversa da quella delle cose reali. Non arrivandosi a questo colla mente che già specola e non sa contenersi, o si negano a dirittura le idee, e nasce il sensismo, il nominalismo, lo scetticismo. ; o si cade in quel *realismo*, di cui noi stiamo dimostrando le assurde conseguenze. Il qual realismo nelle menti acute vacilla incoerente con se medesimo: nelle meno perspicaci procede più franco e quasi sicuro di se stesso.

25. La sapienza orientale, che ricevette la prima una forma filosofica, non potè mai uscire da un realismo di questa natura e giugnere alle *idee pure*, che appartengono certamente agl' ingegni italici e greci. Perciò l' Oriente apparve sempre la terra nativa del panteismo; e di qui l'ebbero i Greci per mezzo degli orfici e d'altri poeti mitici prima del nascimento della filosofia; c'era Iddio in tutta quanta la natura, anima e vita di questa. Dalla vita della natura Anassagora separò la parte intellettiva e pronunciò quella memoranda sentenza, che « la mente non poteva avere mistura di sorta alcuna: » ma con questo non si separava ancora l'*oggettivo*, che per l'uomo sono le idee, dal *soggettivo*, che è la potenza e l'atto d'intendere. Platone fu il primo, per quanto pare, che, avuto l'indirizzo da Socrate, pose, nella serena quiete della sua mente, ferma attenzione all'*oggetto* per sè, cioè al mondo ideale: e senz'uscirne dall'idea, mirò e vide in essa i caratteri divini dell' eternità , della necessità ed altri

tali. — Seppe Platone evitare totalmente il realismo? Il realismo, dico, nel senso che noi riproviamo, nel senso di quel sistema che attribuisce alle idee un'esistenza subbiettiva ed *attiva*, come quella delle cose mondiali? — Circa questa questione, per quanto pare a noi, si vuol prendere errore anche da'più dotti commentatori ed espositori. Il Tennemann sostiene che le idee di Platone sono pure nozioni della mente, fuori della quale non esistano (1). Questo ancora non basta ad assicurarci che Platone non dia alle idee una propria *realità*, non potendosi decidere una tale questione, senza sapere in che modo esse sieno nella mente. Può intendersi che ci sieno come *atti* della mente, e in tal caso non esistono più le idee che di nome, poichè gli atti della mente, la cui esistenza nè anco i Nominali hanno mai negata, sono tutto altro che le idee; pure sono reali. Può intendersi che esistano nella mente come *oggetti* in opposizione al principio d'intendere subbiettivo: e qui solo trova luogo la questione: « se questi oggetti sieno *reali* o *ideali.* » Se si risponde che sono *reali*, è ancora a domandarsi di qual mente si parli, della divina o dell'umana. Poichè se si parla della divina, l'*oggetto* del suo conoscere non può essere che realissimo, altro esso non essendo che la stessa divina essenza, o ciò che nella divina essenza Iddio liberamente distingue senza porre in essa alcuna distinzione: e questo *realismo* è verissimo, ma non è punto quello della questione agitata tra'*nominali* e i *realisti*: perchè questa controversia riguardò le specie e i generi, ossia le *idee* che sono oggetti della *mente umana* secondo il modo proprio della sua intuizione, e non secondo quel modo tutto diverso con cui conosce Iddio. Rimane certamente dell'oscurità nella dottrina di Platone, quale risulta dalle opere che di lui ci rimangono e dalle indicazioni che ce ne dà Aristotele; ma pare tuttavia indubitato che le idee proprie dell'uomo per Platone sieno *produzioni* di Dio e non qualche cosa d'essenziale a Dio stesso (2): siano cioè la prima produzione, il disegno, l'esemplare del mondo, come la mente nostra lo può concepire Ora la natura d'*esemplare*, *παραδείγμα* (3),

(1) *Syst. Philos. Plat.*, t. II, p. 130, segg.
(2) Cf. *De Rep.*, X
(3) *Tim.*, p. 28, 38.

che Aristotele schernisce come una vana metafora poetica (1), è pure la parola solenne che esclude il *realismo*, perchè per essa s'intendono chiaramente contrapposte le *cose reali* alle *idee*, onde queste, secondo la teoria dell'esemplare, sono categoricamente diverse e anteriori logicamente alla realità di quelle.

26. Goffredo Stallbaum si oppone al Tennemann, scrivendo: *Plato ideas suas non solum mentis notitias esse voluit, sed etiam rerum species absolutas, externam habentes veritatem* (2); e dà alle idee di Platone una *forza* produttrice. Questa maniera di concepire le idee di Platone viene ad attribuire a questo filosofo due sistemi di realismo ad un tempo:

1° Quello che cangia le idee in principii subbiettivi ed *attivi*;

2° Quello che colloca le idee nelle cose reali come loro forme o atti. E questo secondo sistema è in parte quello d'Aristotele, come vedremo.

Qualora dunque si dovesse assegnare alle *idee*, quali sono vedute dall'uomo, quest'attività di produzione, e non la semplice natura di luce, d'intelligibile, d'esemplare, converrebbe certo classificarsi Platone tra i *realisti*: ma questo ripugna, come osservavamo, al concetto di *paradigma* costantemente da Platone mantenuto nelle sue idee. È sempre Iddio, il δημιουργὸς, che opera in Platone: le idee sono la sua produzione, e riguardando in queste, come in esemplare, egli crea la *realità* del mondo. Questa maniera di concepire, indubitatamente platonica, è aliena affatto dal *realismo*, le idee non compariscono che come *norme* del divino operare, oggetti conoscibili e possibili, non reali. Gli altri luoghi dove sembra che Platone dia alle idee una loro propria attività, si devono intendere con cautela e conciliare colla sua dottrina fondamentale e indubitata: le idee operano solo in quanto Iddio opera per esse: l'attività si rifonde tutta in Dio. Ma se le idee si considerano in Dio, non quali sono nell'uomo e all'uomo appariscono, ma quali sono veramente in Dio, certo

(1) Τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ (τὰ εἴδη) εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς (*Metaph. I*, 7; *Cf. XII (XIII)*, p. 269, ed. Brand.), dove osservo che, propriamente parlando, la partecipazione μετέχειν, non si riferisce al sistema di Platone, all'*esemplare*, ma ad esso corrisponde l'*imitazione*, μίμεσιν, che è meno pitagorica che platonica.

(2) *Prolegom. ad Parmen.*, l. I, sect. 2, p. 49.

che hanno l'attività di causa, perchè si riducono necessariamente nel Verbo Divino, e con questo riducimento cessano d' essere pure idee. A tal concetto pare che in alcuni luoghi s'elevi Platone, o almeno così fu inteso da' platonici ne'tempi cristiani e da alcuni Padri della Chiesa.

Del pari non crediamo potersi attribuire a Platone il secondo sistema di *realismo*, quello che fa esistere le *idee* nelle cose reali: le idee esistono fuori del tempo, molte delle cose reali soggiacciono al tempo. Tant'è lungi che le cose reali abbiano le idee in sè, ch' esse non sono altro che imitazioni di esse, e però servono alle menti di *segni* delle idee, perchè ne sono il realizzamento. Quanto poi alla *partecipazione* che le cose fanno delle idee, questa ha luogo solo nella mente umana, a cui è data la contemplazione delle idee stesse: e nella nostra mente le realità sensibili certo si copulano a quelle essenze eterne che le rendono conoscibili. Onde crediamo che Platone il primo e il solo abbia scosso dalla filosofia il pernicioso *realismo* de'suoi predecessori ed abbia conosciuta la singolar natura delle idee (1).

27. Era impossibile che Aristotele, avendo udito per vent'anni Platone, non ne ritraesse nulla della nuova e sublime dottrina delle idee. Ritenne le idee immateriali, ma in molte maniere le realizzò, abbandonandone la parola, e sostituendo quelle di *forma* e di *specie*. Le realizzò primieramente confondendo *l' oggetto*,

(1) I pitagorici s'erano appigliati alle osservazioni de'*numeri*, cioè non alle *idee* secondo l'università della parola, ma ad una classe speciale d'*idee astratte*. Di cui non ne conobbero punto la natura, e furono pienamente *realisti*. Per testimonianza d'Aristotele, essi non divisero i *numeri* dalle *cose*, come pur fece Platone, ma le cose stesse erano per essi numeri: *καὶ ἔτι ὁ (Πλάτων) μὲν τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητά, οἱ (Πυθαγόρειοι) δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.* (*Metaph.* I, 6).

Questo *realismo* produsse il solito e necessario effetto d'ogni *realismo*, cioè il falso misticismo: essendo i numeri, come le idee, dotati di caratteri divini, se si fanno *reali*, consegue che l'uomo possa comunicare, e per così dire contrattare la natura divina: indi gli Entusiasti e i Teurgici. Già sotto Augusto fu sbandito d'Italia Anassilao pitagorico da Larissa, come sospetto di magia, Apollonio Tianeo rappresentò nel più alto grado il personaggio di taumaturgo (ann. 70 dopo G. C.), Moderato da Gadi suo contemporaneo, Nicolò da Gerasa (sec. II), ed altri pitagorici pretesero cavar dai numeri una scienza occulta e divina. (Cf. *Sext. Emp. adv. Mathem.*, X, 248; e Porfirio, *Vit. Pith.*, § 32, segg.)

che solo appartiene alle idee, col *subbietto intelligente*, ponendo che tutto quello che fosse senza materia dovesse essere ad un tempo e intelligibile e intelligente. Tale è il Dio d'Aristotele, tale anche la mente umana. L' oggetto non è per lui qualche cosa che involga un'assoluta esistenza contrapposta al subietto umano. Ora l' intelligente appartiene all' esistenza subiettiva e reale: quest'è già dunque un sistema di realismo. Tuttavia egli descrive Iddio come una pura causa finale non attiva, ma solo intelligibile ed appetibile: il che dimostra, che il concetto dell'*intelligibile* platonico avea lasciato una profonda impressione nell'animo suo.

28. A questo primo sistema di realismo in Aristotele se ne congiunge un altro. Poichè le *specie* mondiali sussistono *ab eterno* reali negli enti reali del mondo: possono essere separate dalla materia soltanto per opera del pensiero, ma anche nel pensiero umano sono attive, come sono attive nella natura; chè nella natura costituiscono insieme colla materia quella *causa efficiente* che Aristotele chiama appunto *natura*, e nel pensiero costituiscono quella causa efficiente che Aristotele chiama *arte*. Le idee dunque per Aristotele sono *principii attivi* e non già puri oggetti intelligibili; perciò sono veramente dei reali. Che anzi egli fa della sua *forma* un sinonimo di *atto*.

29. Tali sono le viste diverse e i principii, da'quali svolgendosi, o separati o confusi insieme, come per lo più è avvenuto, uscirono le diverse dottrine che apparvero intorno alle idee e dominarono nelle scuole da Aristotele fino a noi: quali ora riassumeremo ed enumereremo così:

1° Primo è il *realismo orientale* e orfico, che non distingue dal mondo ideale, Iddio, ma fa la divina mente vita dell'universo;

2° Secondo, l'*esemplarismo* di Platone, che evita ad un tempo il realismo, il nominalismo e il concettualismo;

3° Il *realismo aristotelico*, che si parte in due proposizioni, ciascuna delle quali, prese a parte, costituisce da sè un sistema di vero realismo, e sono:

a) L'intelligibile in atto è identico all'intelligente qualunque sia in atto, e però l'intelligibile è un *reale*;

b) Le *forme* o *specie* esistono nella natura come *atti nella materia*, e nella mente umana come *atti puri da materia*, ma

nell'una e nell'altra loro esistenza sono *principii* e *cause attive* (natura ed arte), e perciò reali.

30. Il *nominalismo* e il *concettualismo* delle scuole ebbero il loro germe nello stesso *realismo aristotelico*. La prima proposizione del realismo aristotelico contiene il germe del *nominalismo*: la seconda quello del *concettualismo*, che è anch'egli una specie di nominalismo. Coloro che posero mente alla proposizione che « i generi e le specie non esistono che nella natura, cioè negli individui reali, » conchiusero a ragione che dunque gli *universali* non esistono: sono de'puri nomi. Coloro, la cui attenzione fu più colpita dalla prima proposizione che « le *specie* sono nelle menti come puri atti, » conchiusero a ragione che gli universali non esistono in sè: sono puri concetti subiettivi e individuali anch'essi.

31. Era sommamente difficile ad intendersi e a mantenersi in tutta la sua purità il sistema di Platone dell'*esemplarismo*: Aristotele stesso, io credo, non l'aveva bene inteso: dopo di lui, nel decadimento della filosofia, molto meno un così sottile concetto potè cogliersi dalle menti. I Neoplatonici e gli Alessandrini (1) bevevano grosso: tutta la fatica ch'aveva durata Platone per separare i prodotti dell' immaginazione dagli oggetti della pura intelligenza, e per distinguere ciò che andava confuso nelle dottrine filosofiche precedenti, si perdette per essi interamente: essi con mucido sincretismo rimpastarono in uno il panteismo ed il misticismo orientale e orfico, e il pitagoreismo, e il platonismo: tornò dunque a galla il realismo puro, confuso, cieco, senza contrasto, senza che nè pure si movesse nelle menti il sospetto che l'*esemplarismo*, di cui si riteneva il linguaggio, fosse qualche cosa di contradditorio appunto a quel realismo che si professava (2). E veramente, sconosciuta la forza e il valore di questo concetto

(1) Giustamente il professor Poli, nelle sue Note al *Manuale* del Tennemann, § 221, distingue da'luoghi ne'quali esistevano le scuole o i filosofanti, un *eclettismo alessandrino*, uno *ateniese*, uno *romano*, uno *orientale* (gnosticismo), ai quali, come cosa assai separata, non è da apporsi, ma da contrapporsi l'*eclettismo cristiano* de'Padri della Chiesa. Ma se que'primi quattro generi non furono accuratamente distinti, n'è causa la similitudine del metodo, e la comunione e comunicazione delle dottrine.

(2) Sull'abbandono della dottrina delle idee platoniche, prima ancora del

dell'*esemplarità*, che contiene anche quello dell'intelligibilità delle idee, il carattere che distingue la filosofia platonica da ogni altra non si vede più, e però non rimane più difficoltà a confonderlo da una parte colle contemplazioni orientali, dall'altra colle speculazioni aristoteliche. Di qui ancora venne quella sentenza così frequente in Cicerone, che gli antichi accademici e gli antichi peripatetici, d'accordo nelle cose, differissero solo nelle parole (1).

32. Il vero *carattere* dunque, che rende unica da tutte le altre la filosofia di Platone, non fu ereditato da'suoi successori, e ben presto non si seppe più vedere. Il *realismo* dunque, distinto nei varii modi di concepirlo, ebbe libero il campo: esso regnava ugualmente nel preteso platonismo di Filone, che fu uno dei primi tra gli Alessandrini, nella Cabala di Akibha e di Simeone Ben-Jochai, ne'nuovi pitagorici, ne'gnostici: tutti più o meno entusiasti o panteisti. Niuno de' filosofi di queste scuole si dava cura di rendere à se stesso, o agli altri, un conto accurato delle proprie idee: anzi nell'oscurità misteriosa delle loro locuzioni si piacevano d'involgere una pretesa sapienza indefinibile (2). Quelli dunque, che rifuggivano dalle cognizioni confuse e bramavano di pervenire a cognizioni chiare e distinte, inclinavano a buttarsi nello scetticismo: e questo nella bocca d'Enesidemo e di Sesto aveva un gran vantaggio dialettico a fronte di tali avversari. Onde non è maraviglia se gli scettici di questi tempi sembrano più acuti de' loro avversari, più dialettici, e abbiano conseguito una momentanea prevalenza. Ammonio Sacca, da cui prese la scuola profana d'Alessandria un nuovo vigore dopo la fine del secondo secolo, pretendea di fondere Platone ed Aristotele insieme, come i suoi predecessori: la serie de'filosofi che

Neoplatonismo, la quale si riferisce al secolo d'Augusto, vedi *Logica*, 1088-1091, 791 n.

(1) *Qui rebus congruentes, nominibus differebant*. Acad. I, 4. — *Cf*. Acad. IV, 5: Fin. IV, 5; Fin. IV, 2.

(2) S'erano convinti alcuni di essi che il principio assoluto delle cose non potea esser colto dal pensiero umano; quest'era la sentenza di Damascio da Damasco, che insegnava in Atene quando nel 529 vi furono chiuse le scuole pagane. Era un progresso lo stabilire questo limite dell'intelligenza umana; ma dimostrava nello stesso tempo che quella filosofia non si curava molto delle *idee*, e volea giugnere all'ultima realità.

n'uscì, specialmente Porfirio, Jamblico, Proclo, non dubitarono più che i due maggiori filosofi professassero una stessa filosofia: il solo Plotino si può considerare come un ingegno a parte, che pur sentì l'influenza del secolo, come vedesi dall' imperfezione del suo stile. Veramente questo era un darla vinta ad Aristotele, poichè quello che si sacrificava, senz' accorgersi, alla pretesa conciliazione de' due filosofi, era tutto ciò che avea Platone di proprio e di eccellente, cioè la dottrina non più intesa delle *idee*, delle idee dico, quali si presentano alla mente nostra come *eterne conoscibilità delle cose*: e con ragione fu osservato che questa prevalenza d'Aristotele spiega l'origine della dottrina, tutta aristotelica, degli Arabi. « Si può dire » osserva Ernesto Renan nel suo *Saggio Storico* su Averroes e l'Averroismo (1) « che l'origine « dell'araba filosofia, com'anche quella della scolastica, debba « cercarsi in cotesto movimento che conduce la seconda gene- « razione della scuola d'Alessandria verso il Peripatetismo. Por- « firio è già più peripatetico che platonico, e non senza ragione « l'Oriente e il medio evo l'hanno considerato come *l'introdut-* « *tore* necessario all'enciclopedia filosofica. Porfirio pose la prima « pietra della filosofia araba e della scolastica. Massimo, il mae- « stro di Giuliano, Proclo, Damascio sono pressochè de' peripa- « tetici (2). Nella scuola d'Ammonio figlio d'Hermias, Aristotele « prende definitivamente il primo luogo e spossessa Platone. I « commentatori Temistio, Siriano, David l'Armeno, Simplicio, « Giovanni Filopono tracciano l'ascendere del peripatetismo al « dominio universale. Quest'è il momento decisivo nel quale l'au- « torità filosofica si costituisce per più di dieci secoli. »

33. Perdutasi quindi intieramente la chiave dell'*esemplarismo* di Platone, il solo *realismo* era restato padrone del campo: e se si nominavano a quando a quando le idee, era un nome vano; chè non se ne intendeva punto la natura. Il realismo poi, lo vedemmo, ora cercava la sua base nella divinità, realità prima emanatrice di tutte le altre di cui si compone il mondo, e se n'avea il panteismo, il misticismo, il quietismo, il teurgismo,

(1) *Averroès et l'Averroïsme*, par Ern. RENAN, c. II, § 1.

(2) *Cf.* RAVAISSON, *Essai sur la Métaph. d'Arist.*, t. II, p. 540. — VACHEROT, *Hist. crit. de l'école d'Alex.*, t. II, lib. III, c. 7.

ecc.: ora la cercava e credea di trovarla nelle realità sensibili dello stesso universo, e se n'aveva il *naturalismo*, il *razionalismo*, il *sensismo*, il *soggettivismo*, il *materialismo*, ecc., e quando più tardi si osservò che di tutte queste realità niuna potea essere *universale*, si trasse la naturale conseguenza della negazione degli universali, sentenza che prese le due forme e i due nomi di *nominalismo* e di *concettualismo*. Schernitore acuto di tante aberrazioni e di tante stravaganze era nato da sè, e s'era messo di contro a tutti, lo *scetticismo*.

34. Una filosofia maestra di tanti errori non potea condurre avanti il suo corso senza che venisse ad urtare, e in fine a rompersi da una parte contro il Cristianesimo, dall'altra contro l'Islamismo che riteneva una parte di verità dal primo ond'era uscito. Giustiniano dunque nel 529 fece chiudere le scuole pagane di Atene; nè valse che i filosofi, dopo quattr'anni, dalla Persia dove s'erano rifugiati, potessero ritornare; chè nella luce già diffusa del Cristianesimo non potea più essere ben accolto un magistero così imperfetto: la filosofia pagana dunque, confusa da sè stessa, ammutì.

35. Pure al mondo cristiano la pagana filosofia lasciava una eredità, ma sporca. A nettarla da'pesi degli errori, ponevano già da molto tempo ogni lor cura gli scrittori ecclesiastici. Ma questo gran lavoro fu storpiato dalla violenza de'barbari, che coll'impero romano sconvolsero da'fondamenti la società e vi distrussero la civiltà, senza nondimeno poterne sterpare le radici custodite dal Cristianesimo, vincitore e maestro paziente de'barbari stessi. Il lavoro cristiano dunque ne'primi tempi si limitò, quasi direi, a combattere le erronee conseguenze, che propagginavano dalle antiche filosofie e dalla loro degenerazione: ma non ci fu campo, nè tranquillità sufficiente a richiamare in esame i primi principii e a ricostruire dal suolo una filosofia degna del Vangelo. Quindi *l'esemplarità* delle idee si tenne, quanto bastava a spiegare, la divina sapienza e la creazione senza renderla fondamento d'un sistema filosofico (1). Il *realismo* dunque, che for-

(1) Così S. Tommaso, quando viene a parlare delle *idee* in Dio, abbandona Aristotele (S. I, XV), e ricorre agli *esemplari*, derisi dal filosofo delle scole,

mava il vizio radicale delle ultime scuole filosofiche, rimase fitto e appiattato nel comune insegnamento, senza però che osasse metter fuori le ugne: nè ci fu alcuno degli ultimi filosofi cattolici, nè Boezio, nè Cassiodoro, nè Beda (*n.* 673, *m.* 733) che lo scovrisse o che gittasse pure un sospetto sopra le sue conseguenze. Di che non dee cagionar maraviglia che in progresso di tempo e a quando a quando, uscissero da quel realismo medesimo che s'ammetteva a fidanza, illazioni inaspettate ed eterodosse. Queste certamente si guerreggiavano tosto dal sentimento cattolico, e si recidevano dall'autorità, come accadde a quelle che ne dedusse nel IX secolo l'Erigena (*n.* 777, + 886) (1), ma più ancora i pretesi suoi discepoli del secolo XII e XIII Amaury e David.

36. L'Islamismo non trovava in sè quella forza logica e morale che ha il Cristianesimo, e però non potea difendersi con egual polso contro le conseguenze del *realismo aristotelico.* Anzi non potea difendersi punto con armi dialettiche dalla corruzione e dal veleno di quel realismo. Non gli restava altro scampo che di combatterlo colla forza bruta, di cui trovavasi ben armato. Non ragionò dunque, ma distrusse a ferro e a fuoco la stessa filosofia; e Averroes che tirò dal realismo d'Aristotele le ultime conseguenze di razionalismo e di naturalismo puro, fu, si può dire, anche l'ultimo filosofo presso gli Arabi (2).

Il Cristianesimo non ha paura di sorta della filosofia: egli dunque non la distrugge, e anzi ne promove e ne incoraggia lo studio; ma in pari tempo con una continua vigilanza combatte acremente e legittimamente gli errori de' filosofanti, e li corregge, giovando con questo incredibilmente alla filosofia stessa.

come *metafore poetiche*, ma non s'impegna a conciliare la dottrina degli esemplari colla dottrina aristotelica quasi in tutto il resto da lui seguita.

(1) Alcuni pretendono che l'Erigena conoscesse la lingua araba. Come la filosofia araba si dovesse conoscere per tempo nell'Europa cristiana, anche prima che s'avessero gli autori latinizzati, e quali relazioni si mantenessero cogli Arabi di Spagna, può vedersi nell'opera citata di Arn. Jourdan, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, *etc.*, c. 3.

(2) *Le* XII *siècle vit définitivement échouer la tentative formée par les Abbasides d'Orient et les Omeyyades d'Espagne, de créer dans l'islamisme un développement rational et scientifique. Quand Averroès mourut, en* 1198, *la philosophie arabe perdit en lui son dernier représentant.* RENAN, *Averroès*, p. I, c, I, § 1.

Tuttavia gli errori sono tenaci: lo spirito d'empietà, immortale quanto il genere umano sopra la terra, se ne impossessa e vive di essi, difendendoli a morte come la sua propria vita.

Poichè la prima, la perpetua e più profonda divisione del genere umano sulla terra, è indubitatameute quella delle due società, di cui fa menzione il Genesi (1); e ogni qualvolta comparisce nel mondo una filosofia imperfetta, o avente dell'indeterminazione o dell'incoerenza, o, quello che è sempre inevitabile, circondata, agli occhi di molti, d'oscurità e di difficoltà, tosto ella si biparte in due, e si differenzia per la contraria interpretazione e per la piega diversa che le danno quelle due società che a gara se ne vogliono impadronire. Il che è quanto dire, che l'abuso si mette sempre al fianco dell'uso. La scissura del genere umano s'imprime dunque e si riflette nelle filosofie, e principalmente in quella che in un dato tempo è più autorevole e più acclamata, la quale così si fa segno di speciale discordia e oggetto e materia della lotta più di tutte ostinata.

Il che viene confermato dalla storia del Platonismo non meno che da quella dell' Aristotelismo. Nelle considerazioni storiche fatte da noi fin qui, vediamo l'Aristotelismo abbracciato e tirato a sè dalle due parti. Di qua la dottrina d'Aristotele insegnata e proclamata altamente come un aiuto naturale e un sostegno del Cristianesimo: di costà essa medesima pare divenuta un'arma possente nelle mani dell'empietà, con cui questa tenta niente meno che l'intera distruzione del Cristianesimo e d' ogni altra religione, e lo stabilimento del materialismo e dell'ateismo più consumato.

37. Appresso gli Arabi erano ricomparse le due fasi opposte del *realismo*, che non mancano mai nella storia della filosofia: voglio dire il *realismo panteista* e *mistico* (2); e il *realismo natu-*

(1) *Gen.* V, 1, 2.

(2) Il panteismo d'Amaury (*m.* 1209) e di David, suo discepolo, sembra derivato prossimamente dagli Arabi, cioè dal libro intitolato: *Fons vitae*, d'Avicebron (*Salomon ben-Gabirol*, *m.* 1070), e da quello *De Causis*, di cui Alberto Magno (*Opp.*, t. V, p. 563) fa autore David l'ebreo, che lo trasse, dice, dai detti d'Aristotele, di Avicenna (*m.* 1037), d' Algazele (*m.* 1038) e di Alfambi (*m.* 959): S. Tommaso poi lo dice di qualche filosofo arabo che traesse dalla Teologia di Proclo (*In l. de caus. lect.* I.).

ralista. Quando la filosofia araba comparve nella Cristianità, l'uno e l'altro errore vi fu combattuto, e se rimase tuttavia il *realismo* delle idee, sotto questa parola equivoca s'intese da'più sani che le idee erano qualche cosa, non puri nomi. In questa lotta, il primo errore, cioè il mistico e panteistico, fu del tutto vinto o dovette nascondersi per fare soltanto delle uscite momentanee: poichè, appena sborrato, veniva compresso. Quando l'errore si presenta sotto forma di religione, il cattolicismo colla stessa coscienza di sè lo ripudia. Nel cattolicismo cammina la ragione a lato della fede; due lumi che non ci possono essere nè confusi, nè disgiunti. Il razionalismo e il naturalismo all'incontro, non presentandosi con la forma d'una religione, e però non domandando, per esistere, d'occupare il luogo del Cristianesimo, potevano mantenere per qualche tempo una propria esistenza, dissimulando la propria opposizione alla dottrina cristiana. Quest' è la ragione, per la quale l' Averroismo infiltrato nelle scuole lungamente vi si mantenne (1), talora coperto, talora pigliando sicurità e denudandosi; quando sterile tronco, e quando col seguito delle sue ultime conseguenze, ora senza schermi ed ora schermendosi con ridicole ed insolenti distinzioni, qual fu quella celeberrima della doppia verità, la filosofica e la teologica.

38. L' Aristotelismo fu dunque condannato dalla Chiesa nel

(1) Ernesto Renan distingue due che chiama *correnti d'incredulità del medio evo*, e sono appunto il Misticismo e l'Ateismo, attribuendo questo secondo agli Arabi. Ma come abbiam veduto, e com'egli stesso altrove aveva osservato, l'uno e l'altro trasse dagli Arabi: sono errori abbinati, come i mostri che nascono con due capi o con due corpi congiunti per le schiene. È dunque a dirsi che l'uno e l'altro errore ebbe i suoi legittimi natali nell'aristotelismo arabico, aiutato da altre cattive influenze, ma che la forma di materialismo è dovuta in proprio ad Averroes. Ecco le parole del Renan: *Le mouvement hétérodoxe du moyen âge se divise en deux courants bien distincts, dont l' un, caractérisé par l'Evangile Eternel, comprend les tendances mystiques et communistes qui, partant de Joachim de Flore, après avoir rempli le* XII *et* XIII *siècle, avec Jean de Parme, Gérard de San Donnino, Libertin de Casale, Pierre de Bruys, Valdo, Dolcino, les frères du libre esprit, se continuent au* XIV *siècle par les mistiques allemands; et l'autre, se résumant dans le blasphème des trois Imposteurs, représente l'incrédulité matérialiste, provenant de l'étude des Arabes et se couvrant du nom d'Averroès.* P. II, c. II, § 15.

1209, 1215, 1231; vi fu condannato, come l'avevano esposto gli Arabi, insieme col panteismo d'Amaury, di David e d'altri nominati nella sentenza del Concilio di Parigi pubblicata dal Martenne (1). Il realismo aristotelico consisteva nell'aver dato alle specie ed a'generi, cioè alle idee delle cose mondiali, una esistenza nelle stesse cose reali. Essendo le idee cosa divina e ponendosi esse come forme reali delle cose, si faceva manifestamente Iddio essere la forma reale degli enti mondiali. Ora gli enti tutt'interi si riducono alla forma, perchè la forma, causa della materia, è quella che li fa essere, e dalla forma si denominano. Se questo sistema, riguardato da una delle sue due faccie, è una specie di *panteismo*, riguardato dall'altra, è *naturalismo* e ateismo. Quanto tenacemente si abbarbichi negli animi e nelle menti cotesto realismo che, portando il suo frutto, si converte in un sistema d'empietà bifronte, lo dimostra, oltre le ripetute condanne della Chiesa, la dura lotta che gli scrittori più eminenti, cominciando da Guglielmo d'Auvergne e discendendo fino a quelli del secolo XVI, sostennero per abbatterlo; e le rovine che tuttavia egli andò menando combattuto, non mai pienamente estinto. Che più? Se noi stessi, nel tempo nostro, altro non facciamo che combattere lo stesso nemico sullo stesso campo?

39. L'Averroismo, figliuolo, per una generazione logica, dell' Aristotelismo, diede al mondo la formola della più mostruosa empietà: ognuno intende che alludiamo alla bestemmia de' *tre impostori*. L'empietà sboccata da questo fonte aristotelico ed arabico comparisce sotto forme volgari e religiose nel Gioachinismo, nell'Evangelio eterno, nei catari, beguardi, lollardi,

(1) *Novus Thes. Anecdotorum*, t. IV, p. 166. — Il Jourdan, seguendo il Tomasio (*Schediasma Historicum*, Lips. 1665), e il Tiedemann (*Geist der speculat.*, *Phil.* IV, B) pretendono che le proposizioni di Amaury e Davide di Dinant non sieno aristoteliche, ma piuttosto proprie della filosofia Alessandrina. Ma è da osservarsi: 1° ch'esse discendono logicamente dal realismo aristotelico, almeno sostanzialmente, da cui gli Arabi le hanno derivate; 2° che l'aristotelismo nella filosofia alessandrina assorbì il platonismo, e lo distrusse, come abbiamo di sopra osservato, cosa che sfugge ad alcuni storici, che badano più al linguaggio che non sia al fondo della dottrina. *Ce qu'il y a de remarquable dans ces condamnations*, osserva il Renan, p. 166, *c'est que la cause de l'Aristotélisme arabe y est toujours identifiée à celle d'Amaury de Bène et de David de Dinant*.

bizzocchi, fraticelli, poveri di Lione, ecc., che cotanto commossero la società nel secolo XIII; e si dovettero frenare e comprimere colla forza: comparisce ancora sotto forma scientifica specialmente nell' università di Parigi; e si dovette con autorevoli decisioni ecclesiastiche degli anni 1240, 1269, 1277 condannare, quand'esso si proponeva nelle tesi le più strane e le più empie, e che pure si riprodussero per molto tempo ancora (1). Sventuratamente la casa degli Hohenstaufen divenne il centro di tutta questa empietà e dell'immoralità che ne era e ne dovea essere causa ed effetto (2): la filosofia araba nella sua forma più bassa, materiale e dissoluta, annidatasi in quella corte, e ivi protetta da Federigo e da Manfredi, corruppe tutto il secolo XIII, che fu pure maestro all' empietà del XVI, nè la tradizione d' empietà e d' incredulità s' interruppe più mai, e la esplosione terribile che ella fece nel secolo XVIII, indica troppo bene lo stesso foco vulcanico che coperto in parte da ceneri e da rovine, ci fa ancora sotto le piante traballare ed ardere il suolo (3).

(1) *V.* la storia dell'empietà uscita dall'Aristotelismo arabo, tracciata dal Renan nella citata opera: *Averroès et l'Averroïsme*, P. II, c. II, § 10, e seguenti.

(2) *La cour de Frédéric, et plus tard celle de Manfred, devinrent ainsi un centre actif d'arabisme et d'indifférence religieuse. Le cardinal Ubaldini, ami de Frédéric, professait ouvertement le matérialisme. L'orthodoxie de Michel Scot et de Pierre des Vignes était fort soupçonnée. Les gens de mauvais aloi affluaient à cette cour. On y voyait des eunuques, un harem, des astrologues de Bagdad avec de longues robes et de grandes barbes, et des juifs richement pensionnés par l'empereur pour traduire les ouvrages de science arabe.* (RENAN, P. II, c. II, § 14.) — *Cf.* la lettera di Gregorio IX, in cui descrive l'empietà della corte di Federico. (LABBE, *Concil.*, t. XIII, col. 1157.)

(3) Qualche scrittore mena le maraviglie che Averroes nel secolo XIII sia riguardato come il fonte dell'incredulità, quando nel secolo precedente si rifiutava sì dagli scrittori della Chiesa, ma non si vedeva ancora in esso il padre degl'increduli: di che si vuol conchiudere che nel secolo XIII ci fu della passione e dell'esagerazione. Questa maniera di ragionare è povera e falsa. Le tristi conseguenze dell'averroismo furono dedotte un po' alla volta, e un po' alla volta furono propagate: nel secolo XIII si giudicò Averroes e l'Averroismo dagli effetti, dottrine empie da esso derivate, incredulità e immoralità largamente diffuse. Il giudizio dunque fu allora più maturo e più pieno: i sistemi filosofici non s'intendono mai, e non s'apprezzano giustamente, se non dopo che il tempo gli ha svolti: se le conseguenze stanno ancora chiuse ne'principii, non si può valutare il loro valore, perchè non s'arriva a penetrare ciò che

40. L'Averroismo corruppe specialmente (ed ahi sventura!) la filosofia in Italia: entrato nell'università di Padova per opera di Pietro d'Abano (*n.* 1250, *m.* 1303) e cresciutovi d'autorità per opera di Gaetano Tiene (*n.* 1387, *m.* 1465) vi durò fino al Cremonini (*m.* 1631), cioè più di trecent'anni. E questa non fu la minore delle deplorabili calamità a cui questa nazione soggiacque. Lo stesso studio incessante d' interpretare benignamente Aristotile ed Averroes, e di confutarne gli errori, contribuì non poco a mantenere più a lungo nelle cattedre autori, i cui principii erano prolifici delle più perniciose dottrine: si credeva renderli innocui con interpretazioni stiracchiate o false, o con confutazioni che non distruggevano ciò che quegli errori contenevano di seducente.

41. Coloro a cui basti la perspicacia per rannodare le conseguenze più remote ai principii e gli effetti alle cause, dopo aver profondamente meditato sulle sciagure italiane, non crederanno esagerazione il conchiudere che l'erronea filosofia introdottavi e pertinacemente mantenutavi, c' entra per molto da per

portano in seno. Piuttosto deve eccitare in noi maraviglia, che confutati gli errori d'Averroes, specialmente dai gran dottori della scuola Domenicana, e recise le pestifere conseguenze, si riammettesse nel secolo XIV e seguente lo studio d'Averroes nelle scuole cristiane, e più ancora che Luigi XI, nel 1473, in una ordinanza, colla quale prende a regolare l'insegnamento filosofico, non solo ordinasse lo studio d'Aristotele e dell'arabo commentatore, ma lo riponesse, come sembra, tra quegli autori, di cui sia stata precedentemente riconosciuta sana la dottrina! *Statuimus et edicimus quod Aristotelis doctrina eiusque commentatoris Averroys — aliorumque* REALIUM *doctorum, quorum doctrina retroactis temporibus* SANA SECURAQUE COMPERTA EST, *tam in sacrae theologiae quam artium facultatibus, deinceps more consueto legatur, doceatur, dogmatizetur, discatur et intimetur.* (Ordonn. des rois de France, t. XVII, p. 610.) — Onde questo ritorno del fermento arabico nelle scuole cristiane? La ragione è evidente: non era mai ordinato un trattato di filosofia che potesse servire di testo nelle scuole: e una filosofia è assolutamente necessaria nelle *scuole cristiane*. Pel bisogno dunque si ricadde nell'Aristotelismo e nell'Averroismo. E il bisogno d'una filosofia indipendente dall'autorità degli autori pagani, sciolta dalle pastoie di que'sistemi imperfetti ed erronei, in molte parti, e condotta col libero raziocinio, si fa sentire più che mai ne' nostri tempi. Il che presso alle persone ragionevoli scuserà o anche giustificherà il nostro tentativo, per quanto nell' apparenza possa parere audace.

tutto. Le sciagure morali, checchè ne dicano i vani e belli spiriti, cagionarono tutte le altre. E tutte le parti dell'ordine morale furono indubitatamente scosse e guaste dal realismo aristotelico e averroistico, che trovò tant' altre cause a lui affini con cui associarsi. Queste parti integranti dell'ordine e dello stato morale della società sono : 1° la *religione*; e l'Averroismo introdusse in varie parti d'Italia una scientifica incredulità, incominciando da que' medici atei che tentarono d'attirare al loro materialismo il Petrarca (1), e più su ancora (2), e più giù fino al Vanini (3); 2° il *costume*; e l'Averroismo ci dà gli Epicurei di Firenze del secolo XIV co' loro successori (4); 3° la *politica*; e dalla stessa filosofia aristotelica sorte il Macchiavellismo (5), che fa perdere affatto agl'Italiani la traccia della vera politica; 4° il *diritto politico ecclesiastico*; e sotto il regno dello stesso sistema filosofico, esso degenera in una guerra appassionata che si fa alla Chiesa da Arnaldo da Brescia (*m.* 1155) fino a Fra Paolo (*m.* 1623), tanta parte del decadimento di Venezia, cioè dello stato meglio ordinato che avesse l'Italia; 5° la *letteratura*; e si rimane sudicia e snervata dalla scostumatezza ne' suoi stessi esordi, come specchio che doveva essere della società italica e fiorentina del

(1) Si veda l'opuscolo : *De sui ipsius et multorum ignorantia*, dove il gentile poeta racconta la conversazione da lui avuta in Venezia con quattro medici averroisti e miscredenti, tre veneti e uno da Reggio; si veda ancora la Lettera 3 del libro V, delle *Senili*, dove egli narra un'altra conversazione simile con un altro medico della stessa scuola (*Cf.* TIRABOSCHI, t. V, p. 196 e seguenti).

(2) Pietro d'Abano (*m.* 1315), che professava con tant'altri l'astrologia, adopera le frasi dell'empietà averroistica, come si può vedere nel *Conciliatore*, f. 15 (Ven. 1565). Arnaldo di Villanova (*m.* 1312), astrologo anch'egli, si dà per adepto d'una società pitagorica diffusa per tutta Italia. D' una società secreta tendente in que'tempi alla distruzione del Cristianesimo, *V.* OZANAM, *Dante*, p. 47 e seguenti (ed. 2a).

(3) Dell'Averroismo del Vanini, *V.* RENAN, p. 335 e seguenti.

(4) Già nel 1115 si trova in Firenze una fazione d'Epicurei che vi cagionano de'tumulti. (*V.* OZANAM, *Dante*, p. 48, 2a ed.) I Gibellini erano reputati materialisti ed empii, ritraendo dalla scuola di Federico loro signore. Degli Epicurei fiorentini, *V.* DANTE; *Inferno*, c. IX, e X.

(5) Il Campanella riguardava, non senza acutezza, il Macchiavellismo e l'Averroismo come due rampolli della stessa dottrina d'Aristotele (*Cf.* BRUKER, t. IV, p. 472, 473; t. V, p. 110).

secolo XIV, cioè d'una società travagliata dalle quattro piaghe indicate.

42. Tale è l'eredità ricca di guai che l'Italia raccolse dal realismo aristotelico e arabico, tenuto da essa, per sua sciagura, più tenacemente di tutte le altre nazioni (1). Certo nelle bocche del Cesalpini (*m.* 1603) e del Cremonini (*m.* 1631), che vanno contati tra gli ultimi rappresentanti dell'Aristotelismo in Italia, il principio del *realismo aristotelico* suona così fresco e così spiccato come se fosse un trovato pur d'allora: le forme delle cose si riducono in Dio che n'è il principio, causa formale egli stesso del mondo (2). Le conseguenze si possono negare, dissimulare, impugnare, ma brulicheranno tuttavia nelle menti che avranno ricevuto in sè quel principio fecondissimo.

E un sistema di questa natura si continuava a insegnare, perchè non ce n'era allora un altro. Pure tostochè gli occhi cominciarono a levarsi da' libri e a riguardar la natura, esso perì, ucciso da quegli stessi germi di corruzione che portava in se stesso (3): si tentò dunque per un poco di far senza della filo-

(1) *Etrange ténacité de la routine! cet enseignement barbare inintelligibile, devenu ridicule, se prolonge un siècle encore, au milieu de l'Italie lettrée et de l'esprit moderne déjà triomphant.* (RENAN, p. 319).— È questo un esempio gravissimo, dal quale ci bisogna imparare che se c'è un difetto nella voglia di cangiare inconsideratamente l'insegnamento dominante, un difetto pernicioso altrettanto c'è ancora nel soverchio e inconsiderato timore d'ogni cangiamento. Il *realismo* domina pur troppo ancora in Italia; e perchè in certi testi scolastici se ne recidono ad arbitrio le male propaggini, si pensa che non sarà punto male il trapiantarne le radici nelle tenere menti della nostra gioventù!

(2) « Egli pure (il Cesalpini) inclinò all'unità del panteismo come lo Zi« mara, mediante la *specie*, causa della materia e della sostanza, e l'inseparabilità di tutte le cose dalla sostanza medesima ». (POLI, *Supplemento* al *MS.* del Tennemann, § 316. — *Cf.* BRUCKER, t. IV. p. 221 e seguenti; t. VI, p. 723 e seguenti. — RITTER, *Gesch. der neurn Phil.*, 1 th., p. 653, segg. — Il Renan, che vide le lezioni *MS.* del Cremonini, gli attribuisce simili opinioni. *Tout est en quelque sorte plein d'âme* (perchè pieno di forme); *Dieu est la vie même de l'univers* (perchè n'è la forma), *pénétrant tout en qualité d'intellect actif. Le monde est dans un éternel fieri* (pel cangiamento continuo delle forme); *il n'est pas*; *il naît et il meurt sans cesse* (Averroès, etc., p. 327).

(3) *L'Averroïsme avait résisté, depuis près de trois siècles, aux attaques*

sofia, ristorandosi di questo mancamento colle fisiche scoperte (1). E per vero l'Averroismo dovea necessariamente rendere la filosofia trista, barbara, pedantesca, sofistica, difetti tutti, che cresciuti col tempo, venivano infine a renderla insopportabile agli ingegni che secretamente da se stessi progredendo si andavano svezzando (2).

43. Di questo modo invecchiò e si corruppe la filosofia scolastica; e dall'ali del novo genio che invase l'Europa ne furono

du Platonisme (noi osservammo che non se n'intendeva più la dottrina fondamentale), *des humanistes, des théologiens, du Concile de Latéran, du Concile de Trente, de l'inquisition; il expira le jour où apparut la grande école sérieuse, l'école scientifique, celle qui s'honore par le génie de Léonard de Vinci*, ecc. (RENAN, p. 330).

(1) Tra diverse opinioni inesatte e pregiudicate che s'incontrano nell'opera, d'altra parte pregevolissima per l'erudizione e anche per osservazioni giuste e sagaci, d'Ernesto Renan sull'*Averroismo*, vogliamo notata questa, che attribuisce alla vittoria riportata dal Cattolicismo in Italia sulla falsa riforma de' novatori germanici, la cessazione del pensiero filosofico (p. 231, 332). La vera cagione per la quale l'Italia cessò quasi del tutto nel secolo XVII dalle speculazioni metafisiche (e questo solo è vero), conviene riferirsi alla dominazione esclusiva dell'Aristotelismo, o sia ellenico, od arabico. Questo dovea cadere perchè infetto d'un *realismo* pernicioso: ma caduto, non c'era alle mani nulla di preparato da sostituirvi. Venne un po' più tardi il Cartesianismo, ma non era un sistema, erano frammenti, e anche scarsi, d'un sistema, onde non potea attecchire e soddisfare al bisogno. Per qualche tempo dunque si fece senza d'una seria filosofia (non potendosi dar questo nome a'tanti fascicoli di maestri di scuola, contenenti un fiacco eclettismo, che poi mandati alle stampe, acquistarono il nome di corsi, o d'elementi di filosofia: si potè, dico, farne senza per un poco; e ciò perchè gl'ingegni trovarono una nova occupazione, ricca e splendida, negli studi naturali. E questo stesso dimostra che l'attività e il movimento del pensiero non era cessato del tutto, ma era soltanto sospeso riguardo alla filosofia. Poichè dunque una nazione civile e cattolica non può a lungo rimaner priva di filosofia, l'Italia e l'Europa si precipitò ciecamente nel sensismo inglese e francese; e fu l'ultimo crollo dato all'ingegno e allo spirito filosofico in Italia, e l'ultima causa del suo infiacchimento. Ma alla fine ella si scoterà, noi speriamo, contro le apparenze, e si sgannerà e ricupererà le sue forze, e ne userà, sotto migliori auspizi, e ben avvisata dall'esperienza.

(2) *L'Averroïsme n'est en un sens que le caractère de cette scolastique épuisée des questions et des quodlibets, qui se traîne en expirant péniblement de vieillesse et de nullité jusqu'à l'apparition de la philosophie moderne.* (RENAN, p. 253. *Cf.* 297, 305 e seguenti).

spazzate le rovine. L'ultimo sforzo fatto da essa per prolungare la vita, se fosse stato possibile, ebbe ancora il doppio carattere di razionalismo e di misticismo. Spossata e discreditata la *forma realistica*, Ockam, l'idolo degli Eclettici francesi, di questi terribili *riabilitatori delle riputazioni perdute*, ripropose nel secolo XIV la *forma nominalista*, già abbattuta al suo nascere due secoli prima. Molti buoni ingegni, spauriti dalle conseguenze del realismo, sperarono di trovare nel nuovo nominalismo qualche asilo sicuro alla sbattuta filosofia. Dopo un lungo tafferuglio col vecchio realismo, il nuovo nominalismo pareva rimasto padrone del campo, e già Ockam riceveva il titolo di Dottore invincibile. Del rimanente, al vedere che la scuola nominalista può vantare delle glorie postume, dal secolo XVI e XVII fino a noi, ben apparisce che la filosofia aristotelica non sapeva più dove posare il capo, e invano le si voleva acconciar sotto un nuovo origliere. E veramente in Italia Mario Nizolio combattè due secoli dopo Ockam pel nominalismo contro il realismo (1). E in Germania l'opera del grammatico modanese ebbe l'onore di essere ristampata e commentata dal Leibnitzio nel 1670; e nella dissertazione, di cui il maggior filosofo arricchì quell'edizione, non dubitò di scrivere: *Secta nominalium omnium inter scholasticos profundissima et odiernae reformatae philosophandi rationi congruentissima* (2)! In Francia Giovanni Salabert pubblicò nel 1651 la sua *Philosophia nominalium vindicata*. L'Inghilterra finalmente, la patria d'Ockam, non mancò mai di que' dottori che insegnassero il nominalismo. Nel secolo XVII Melchiorre Goldast ed Edoardo Brown fecero

(1) *De veris principiis et vera ratione philosophandi, contra pseudo-philosophos*; lib. IV, pubblicati nel 1553.

(2) *Dissert. in M. Nizolii librum*. — L'inclinazione del Leibnizio alla setta de'Nominali, dovette riceverla dalla patria educazione. Quando Luigi XI, colla sua *Ordinanza* del 1473, cacciò i Nominali dalla Francia, Marsilio ab Inghen e Giovanni Buridano furono ben accolti in Germania, e narra l'Aventino (*Annal. Bojor.*, VI, 3, § 32), che il primo v'istituisse l'Accademia d'Heidelberga, il secondo quella di Vienna, e v'introducessero il Nominalismo. Melanctone, nella vita di Lutero, narra che quest'eresiarca fu ammaestrato nel Nominalismo a Erfurt, e Gioachino Camerario narra che lo stesso Melanctone l'ebbe appreso a Tubinga. (*In vit. Melanct.*) Erasmo parla de'Nominali come d'una setta fiorente a suo tempo. (*Epp.* I, 22; II, 15; XXVIII, 8. — *Cf.* BRUKER, *De Ideis*, sect. II, § 4).

l'apologia di Ockam, e nello stesso secolo il nominalismo fu rivestito a nuova foggia dall'Hobbes, e si rimase poi nella scuola scozzese (1). Tutti questi tentativi, fatti in sul cadere della scolastica e continuati con perseveranza anche dopo la sua caduta, per ristabilire il Nominalismo, dimostrano la ripugnanza e quasi direi l'orrore che aveva lasciato in tutti gli animi il Realismo aristotelico. Ma si tentava l'impossibile: ed era un' illusione il credere di riparare così ai danni della filosofia. Il Realismo e il Nominalismo sono i due fianchi dell'ammalato

« Che non può trovar posa in su le piume,
« Ma con dar volta suo dolore scherma (2).

E veramente, l'abbiamo già detto innanzi, Il Realismo e il Nominalismo nascono dallo stesso errore aristotelico, cioè che « l'universale sia nelle cose reali e non altrove. » Se è nelle cose reali, dunque l' universale è reale; ecco il Realismo nel senso proprio. Se è nelle cose reali, dunque l'universale fuori di queste è un nulla, un puro nome: ecco il Nominalismo. Sono dunque due formole della stessa dottrina e non due sistemi, sono due conseguenze dello stesso principio.

44. Questa dunque del Nominalismo fu la faccia *razionalistica* che mostrò l'Aristotelismo nel suo spegnersi: in Germania scoverse di novo, nello stesso periodo, anche l'altra, cioè la *mistica*. E questo accadde perchè, in sullo scorcio della sua vita, s' abbattè nella Riforma protestantica. Il Protestantismo, scossa l'autorità, non si potè mai adagiare e rimanersi tranquillo nel raziocinio, così mal sicuro ne' suoi passi quand' è solo, impotente del tutto, se trovasi sfinito in un puro Nominalismo. Niuna maraviglia che l'uomo, ridotto a questo solo, provi una incredibile inclinazione a buttarsi in un falso Misticismo. Il quale è come il bigottismo de' dissoluti di professione. Ma il seguace della religione cattolica con assai più di confidenza s'affida alla ragione, come il fanciullo move più ardito le gambucce quando

(1) Le aspre lotte de'Nominali all'università d'Oxfort nel secolo XIV, sono descritte da Ant. Wood nell'*Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis ad ann.* 1343. — Nel 1673 fu stampata *Ars rationis ad mentem Nominalium:* Oxonii 1673.

(2) DANTE, *Purg. VI*, 151, 152.

sa d'aver vicina la madre. Da questo provenne dunque che in Germania l'Aristotelismo cadente s'avviluppò di nuovo nel falso Misticismo, e di nuovo in progresso, rivolgendosi, mostrò ancora l'altra sua gota razionalistica, che ricomparve a pieno discoperta nel Kant e nel Fichte, per riapparire mistica e panteistica tantosto nello Schelling e nell'Hegel, ove questa filosofia sembra aver terminato il suo corso fatale divorando se medesima.

45. Quegli storici della Filosofia che raccolgono le opinioni, che di secolo in secolo corrono intorno ad un dato sistema e ad un dato filosofo, e le trovano discrepanti, e oltracciò vedono succedere alle lodi i biasimi, o a' biasimi leggeri altri biasimi più gravi (come è avvenuto dell'Averroismo già convinto d' errore nel secolo XIII, ma nel XIV detestato come padre d'empietà e d'immoralità), si persuadono facilmente che in tali giudizi non ci sia altro che delle contraddizioni casuali, la causa delle quali si deva cercare o in un andazzo del tempo o in accidenti stranieri alla scienza; e s'incaricano sul serio di rettificare e di ammoderare, colle loro discrete sentenze, quelle esorbitanze, quelle esagerazioni o contraddizioni. Ma questo tuono di superiorità giudiziale, così comune ne' nostri tempi, non ha sovente altro fondamento che o una scarsa perspicacia, o la mancanza d'uno studio profondo sulla natura intima delle filosofie che hanno esercitata una lunga dominazione nel mondo. Poichè niuno può essere storico della filosofia se prima non è filosofo egli medesimo. Tale vicenda ci porge, come dicevamo, la filosofia d'Aristotele, ora esposta da' commentatori greci, ora dagli arabi, ora spiegata dagli orientali, ora dagli occidentali. Onde dunque tante diverse interpretazioni spesso contrarie? Se ne dovrà dare tutta la colpa agli interpreti? Onde tante lodi a lato di tanti biasimi? E onde il biasimo e, quasi direi, la detestazione, cresciuta in fine a segno da considerarsi l'Aristotelismo come sorgente inesausta d'errori, come germe d'irreligione, come ostacolo al progresso della civiltà, come soffocatore del gusto e non più oggimai tollerabile sulle cattedre? Fu tutto questo l'effetto d' un semplice riscaldo di testa, d' un eccesso appassionato e nient'altro?

Così per vero considerano la cosa alcuni storici ed eruditi, che hanno per massima di dire sempre un po' di bene di tutto

ciò di cui fu detto male, e un po' di male di tutto ciò di cui fu detto bene.

46. Quanto a noi, siamo d'avviso che tutte le principali maniere d'intendere Aristotele, sebbene diverse ed anche contrarie, trovano de' fondamenti di qualche solidità nella stessa lettera del testo aristotelico. Mi condusse a questa conclusione l'esame del fatto; e di questo fatto si trovano le ragioni:

1° Nel disordine con cui furono affastellati gli scritti d'Aristotele: nella perdita di molti di essi, e nel guasto che devono aver subito gli altri a noi pervenuti;

2° Nella maniera colla quale Aristotele stesso scrisse quasi a brandelli molte sue cose, senza forma sistematica;

3° Finalmente nell'imperfezione d'esposizione e di linguaggio.

I guasti che devono avere riportati i libri dello Stagirita nella grotta ove furono nascosti dagli eredi di Neleo, e ci rimasero sì a lungo per sottrarli ai re di Attalo, che mandavano a caccia di libri per le loro biblioteche; il disordine nel quale probabilmente furono estratti di là; gli errori e i novi guasti introdotti nelle copie che ne fece trarre Apellicone, supplendone le lacune con mano imperita, più filobiblio che filosofo, come lo chiama Strabone (1); la classificazione e la disposizione arbitraria, e i nuovi ristauri fattivi da Tirannione e da Andronico Rodio peripatetico (2); tutte queste sventure devono aver assai male conciati gli scritti del nostro filosofo, di maniera che or ci è impossibile di trovare quanto quelli che abbiamo s'allontanino da quelli veramente usciti dalla sua mano (3).

Ma più ancora di cotesti guasti, doveva influire a rendere incerta e molteplice l'interpretazione della dottrina d'Aristotele,

(1) Φιλόβιβλιος μᾶλλον ἢ φιλόσοφος. (STRAB., XIII, 1.)

(2) Di questo *vedi* FABRIC., *Bibl. Gr.* III, 263, 464, ed. Harles.

(3) Strabone nel luogo citato parla della somma scarsezza in cui erano i peripatetici de' libri acroamatici d'Aristotele: ed è tenuta per favola quella d'Ateneo (*Deipnos.* I), che Neleo vendesse tutta la sua raccolta di libri a Tolomeo Filadelfo. — Pare nondimeno probabile che Silla non abbia portato a Roma gli autografi d'Aristotele, ma gli antigrafi d'Apellicone, il quale forse non si curò più degli originali troppo malconci, dopo che n' ebbe tratte le copie. (*Cf.* TITZE, *De Aristol. opp. serie et distinctione* Lipsiae, 1826; p. 9, segg.)

il non averla egli stesso voluta esprimere chiaramente, ancor che non si voglia credere genuina la nota lettera ad Alessandro. Anzi sebbene la tela della dottrina aristotelica sia forse la più ampia che mai alcun filosofo anteriore ardisse d'intelaiare, tuttavia si potrebbe dubitare, senza temerità, s'egli stesso si sia costrutto in mente un sistema filosofico unico, netto e coordinato in tutte le sue parti. Certo (anche senza contare che alcuni dei libri che ci rimangono col nome d'Aristotele non sono autentici, altri non autentici in tutte le loro parti), basta por mente alla maniera e al fine diverso in cui e per cui egli compose quei diversi scritti, per tosto avvedersi quanto deva esser difficile il raccogliere qua e colà i brani sparsi in essi, e intenderli, e accozzarli in una unica dottrina, quand'anco nessuno ne mancasse all'interezza del sistema. Si sogliono dividere le opere del filosofo in tre classi, intitolandosi le une ὑπομνηματικα, o Memoriali, le altre ἐξοτέρικα, o cose popolari, e le altre ancora ἀκροαματικὰ, o cose scolastiche, o se piace meglio, scientifiche (1). Ora i Memoriali, scritti per uso proprio, altro non sono che annotazioni, tratti, pensieri, consegnati occasionalmente alla carta, senza alcun metodo scientifico, sol quanto bastasse allo scrittore per ricordarsene. Egli è manifesto che in questo genere di scritture non si dee cercare un sistema compiuto, nè pretendere che sia chiaro a noi quello chè l'autore notò, acciocchè sia chiaro a sè medesimo. Nè manco si può aspettare di conoscere la sua vera mente da' libri *popolari*, che gli antichi filosofi non solo credeano di dover nascondere al popolo una parte, e la più preziosa parte della verità, ma anco si facevano lecito di allettarne e molcerne gli orecchi con insegnamenti, di cui pur conoscevano tutta la falsità. Finalmente i libri acroamatici, riservati a' soli uditori della scuola, e certi anche tenuti via più occulti ἐν ἀποῤῥήτοις si solevano scrivere a bello studio in un modo astruso e misterioso. Laonde nè pure in questi il sistema (quando anco ci si contenesse) potrebbe apparire in piena luce. Al che s'aggiunga, essere tutti questi libri venuti alla posterità così disuniti e sparpagliati, come dicevamo, anche per la venalità de' librai, che

(1) Cic., *De Finib.* V, 4 — A. Gell., XX, 4. — I libri popolari e gli scolastici s'univano sotto la stessa denominazione di συνταγματικὰ.

non avrebbero trovato a smerciare facilmente l'intero corpo voluminoso e costoso di tali scritti, e però li spacciavano divisi e con tanta e tale sconnessione, che difficilmente si potè e si può riconoscere a quale delle due indicate classi ciascun de' libri si deva riferire, e forse uno stesso libro ora è composto di brandelli d' altri da distribuirsi per tutte e tre.

47. Si crede tuttavia che Aristotele abbia lasciato a Teofrasto i suoi libri ordinati e distinti in πραγματείας, o trattazioni, dette da Cicerone *disciplinae partes* (1). Ma a queste non pare che possano appartenere gli ipomnematici, troppo imperfetti e d' uso privato, e forse nè pure gli esoterici o popolari, siccome alieni dal sincero pensiero dell'autore, ma puramente gli acroamatici o scientifici, come quelli che soli possono ricevere, o di ricevere son degni, una divisione scientifica (2). E tra i molti de' libri che si sono perduti d'Aristotele, non possiamo sapere quanti ce n' erano d'acroamatici, anelli forse necessarii al sistema. Ognuno intende che con tutte queste difficoltà gravissime è vano lo sperare di pervenire a conoscere con sicurezza l' intero sistema filosofico che fu nella mente del nostro pensatore, se pure ce ne fu veramente uno intero.

48. Ma sopratutto a chi attentamente considera la lingua, lo stile, la maniera di scrivere adoperata da Aristotele, non solo in diversi libri, ma anche nello stesso, diversa, cessa la maraviglia del vedere che in diversi tempi e da diversi ingegni sia stato inteso e spiegato in modi diversi e contrarii, e che pure non sarebbe facile convincere una sola delle tante teorie cava-

(1) Fisica, logica, Etica. *De Fin.*, V, 4. — A queste si deve indubitamente aggiungere la *Filosofia prima* o *Teologia*.

(2) A questo mi pare che fin qui abbiano poco badato que' critici antichi e moderni, che fecero il tentativo di classificare i libri d'Aristotele secondo le prammatie. Simplicio nell'esposizione delle categorie narra che Adrasto Afrodisio scrisse περὶ τῆς τάξεος τῶν τοῦ Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων, dal che pare che si perdesse di vista la distinzione de libri Memoriali e Popolari dagli altri, e si cercasse una connessione tra tutti. — Ammonio crede che i libri esoterici fossero διαλογικὰ, gli acroamatici all'opposto αὐτοπροσωπὰ. Distingue questi ultimi in θεωρετικὰ πρακτικὰ e ὀργανικὰ, alla qual divisione si può ridurre veramente tutto il sistema filosofico d'Aristotele, eccetto forse la parte trattata ne' ποιητικὰ, che appartengono, io credo, agli esoterici e popolari, a cui pure si riducono τὰ ἐγκύκλια παιδεύματα, o φιλοσοφήματα.

tene, di non aver a base qualche passo delle opere dello Stagirita strettamente interpretato (1). Primieramente non c' è un solo vocabolo filosofico che non riceva nei suoi scritti diverse e molte sue significazioni, e quando l'usa è ben rado ch' egli ci avvisi in quali di esse lo prende. Mancando questo avvertimento, poco giova ch' egli nel V de' *Metafisici* abbia raccolto trenta vocaboli o locuzioni delle più frequenti, e a ciascuna abbia assegnato un certo numero di significati, senza contare che quelle trenta voci sono assai lungi dall'esaurire il suo dizionario filosofico, e che i significati posti a ciascuna non sono ancora tutti quelli ch' egli stesso attribuisce loro nell'uso ch' egli ne fa. Finalmente talora adopera i vocaboli nel significato loro attribuito dai filosofi anteriori e contrario a quello che loro assegna egli stesso. S' aggiunga la maniera sospensiva e dubitosa con cui esprime le sue proprie opinioni, sulle quali sembra spesso vacillante. Pone il maggiore sforzo nel suo dire e spende la maggior copia delle parole in ottenere che il lettore senta la difficoltà della questione, men sollecito poi di darne una retta soluzione (2): al qual fine sciala ragioni pro e contra, e non si sa sempre discernere se parli in persona degli avversari, o in sua propria: e fa uso frequentissimo della particella πως, che lascia in una certa incertezza i contorni della dottrina.

Come Aristotele insegna che la virtù consiste nel mezzo, così pare che egli si compiaccia di fare altresì delle opinioni (3): cerca di collocarsi tra i due estremi contendenti: distribuisce un po' di ragione e un po' di torto a tutti i filosofi che l' hanno preceduto. E se facesse sempre il taglio netto tra quello che approva e quello che disapprova, s' avrebbe chiaro il suo pensiero:

(1) *Cf.* Nunnesio, *Orat. de obscurit. Aristotelis.*

(2) L'osservava anche Cicerone: *Ab Aristoteleque principe de singulis rebus in utramque partem dicendi exercitatio est instituta, ut non contra omnia semper, sicut Arcesilas, diceret, et tamen, ut in omnibus rebus, quidquid ex utraque parte dici posset, expromeret.* (De Fin., V, 4.)

(3) *Cf.* il libro de'*Metafisici*, che ci rimane di Teofrasto, nel quale si va tastando allo stesso modo, se si può trovare la soluzione delle questioni che si confessano irte di difficoltà. Così anco Aristotele usa delle maniere di dire simili a questa: « In un cotal modo quello che si dice è vero, in un altro « modo non è vero». *Metaph. XII* (XIII), 10.

ma nol fa per tutto, e dice l'una cosa e l'altra, rimettendo troppe volte al lettore l'interpretare sotto quale aspetto la dica e sotto quale la contraddica.

Non solo poi ne' libri ipomnematici, ma anco ne' sintagmatici, egli ragiona di questioni vive al suo tempo, e agitate nelle scuole che Speusippo e Senocrate apersero dopo la morte di Platone: e suppone che il suo lettore conosca come si conducevano quelle dispute, e quali argomenti s'usavano in quelle pugne, e di quali formole si vestivano, come invero tutto ciò doveano conoscere i suoi contemporanei. Ma non è questa per noi una delle più piccole cagioni dell'oscurità d'alcuni luoghi dello Stagirita: chè siamo venuti troppo tardi, e di que' filosofi, condiscepoli ed emuli d'Aristotele, non ci rimangono gli scritti, ma frammenti scarsissimi: la solenne voce poi de' maestri, e il frastuono clamoroso de' discepoli svanì ben presto in un assoluto silenzio (1). Che se al presente gli eruditi si affaticano di raccogliere qualche parola o qualche detto, e accozzarlo, e congetturare su qualche punto la maniera speciale di concepire e di favellare in quelle scuole usata; e il lavoro è appena incominciato, e la sterilità del terreno non promette abbondevol raccolta.

49. Ma si può spiegare come i discepoli d'un filosofo, suddividendosi tra loro, attribuiscano poi al medesimo sistemi diversi e contrari, e ciascuno accampi a suo favore ragioni non dispre

(1) La perdita degli scritti di Speusippo e di Senocrate dee probabilmente attribuirsi alla loro mediocrità, e talun crede che Aristotele stesso, o per gelosia, o per accidente, ci abbia contribuito. Si sa ch'egli comperò a gran prezzo gli scritti di Speusippo (Diog., L. IV, 4): si sarebbero dunque dovuti trovare co'libri aristotelici legati a Teofrasto; ma nulla si rinvenne. Pure, quello che più d'ogni altra cosa importa notare e che spiega il rapido declinare della scuola platonica si è che nè Speusippo nè Senocrate erano certamente tali ingegni da potersi confrontare con Aristotele. Non sembra che dicessero nulla d'originale: interpretavano Platone, ciascuno come l'aveva saputo intendere, e forse assai parzialmente. Di poi mancava a Speusippo un'anima elevata, come pure richiede l'indole della platonica filosofia, anzi era dedito alle voluttà ed all'avarizia: Senocrate, integerrino, era d'ingegno assai tardo, a tal che lo stesso Platone il paragonava all'asino bisognevole di sprone, quando Aristotele al cavallo generoso che va governato col freno. Conviene tenere un conto esatto di queste circostanze per ispiegare la prevalenza ben presto acquistata dal peripatetismo sul platonismo falsato e tralignato.

gevoli, anche astrazion fatta dalle circostanze indicate, che tutte s'uniscano a contribuirvi nel caso d'Aristotele. Poichè un sistema sta per intero ne' *principii*, e le conseguenze sono già tutte in essi. Ma la deduzione di queste può esser fatta bene e male, e da filosofi diversi. Ora, allo storico della filosofia appartiene certamente l'indicare chi abbia posti i principii, e chi tiratene le conseguenze: ma questa è la storia de' filosofi e de' loro speciali lavori e non ancora la storia dei sistemi. Il sistema non perde la sua identità, o ch' esso si presenti concentrato ne' soli principii, o che l'esposizione ne svolga le conseguenze, sieno poche o molte, e anche tutte. Colui che ha formulati i principii è il solo autore del sistema. Se le conseguenze non sono state da lui dedotte e nè anco prevedute, a lui non appartiene l'imputabilità morale di esse; ma glien' appartiene tuttavia, per dir così, l'imputabilità filosofica, poichè chi ha posto i principii ha già poste le conseguenze. Il che vale pel caso in cui i principii sieno pienamente definiti e determinati.

Ma accade troppo spesso, che i *principii* stessi insegnati da un filosofo vengano da lui posti in un modo *indeterminato* e imperfetto, o che la loro indeterminazione sia intrinseca agli stessi concetti della mente, o dipenda dalle formole verbali, delle quali que' principii si vestono. Nell' uno e nell' altro caso il pensiero de' discepoli, che pur accettando senza controversia i principii del maestro, non può formarsi, ma tende continuamente a renderli feraci di conseguenze, è naturalmente portato ad aggiungere da sè a que' principii che il maestro lasciò nell'indeterminazione , le determinazioni che loro mancano. Ora , i principii stessi determinati diversamente si moltiplicano: determinati a un modo riescono diversi ed anche contrari da que' principii medesimi determinati a un altro modo; chè l' indeterminato contiene il diverso ed anche il contrario. Non è dunque fuori di ragione il riferire ad un medesimo filosofo diversi e contrari sistemi sotto quest' aspetto: e possono esser vane in tal caso le contese dei discepoli per vincere chi abbia bene interpretato il maestro e coltone il sistema: poichè tutti, in un senso, possono veramente avere il sistema del maestro , e in un altro senso non averlo niuno: l'hanno cioè tutti, se si considera, che i loro sistemi, benchè diversi e contrari, giacciono virtualmente nel sistema più



indeterminato del comune maestro: non s' ha nessuno, se per sistema del maestro si intenda la sua dottrina materialmente presa con tutta quella indeterminazione nella quale egli la lasciò. Poichè i discepoli, per lo spontaneo progresso del pensiero, togliendovi d'attorno l' indeterminazione che gli dà il carattere, non si mettono nè pure in sospetto d'alterarlo con ciò, e tutti potrebbero intendersi e aver ragione qualora s'avvedessero e convenissero che una delle determinazioni non esclude l'altra, onde il principio indeterminato sta lì per tutti, e questo solo ritengono dal comune maestro. E non fu questa certamente la meno efficace delle ragioni per le quali i seguaci di Platone e quelli d'Aristotele si dividessero in tante sette, e così disparate, senza però trovare mai la via della concordia.

50. Da questo stesso provennero poi altre conseguenze. I principii di Aristotele, variamente determinati da' suoi seguaci ed interpreti, racchiudevano altrettanti complessi diversi d' illazioni. Perciò non fa maraviglia che essi da una parte si traessero al servigio del Cristianesimo, dall'altra divenissero sementi dell'empietà. Ne' commentari di Averroes prendono questa rea natura. Che i maestri cattolici del secolo xiv come Alberto Magno e san Tommaso, abbiano confutati gli errori dell'arabo commentatore senza veemenza, e che nel secolo susseguente il Petrarca e i dottori domenicani con alto e nobile sdegno combattessero l'araba dottrina, imputandole l' immoralità, la eresia, l'incredulità che vedeano propagata per tutto e annidata nella corte degli Hohenstaufen e penetrata in tutta la parte ghibellina, non può far maraviglia, se non agli storici dell'eclettismo francese. È assai naturale che i principii, fino a tanto che stanno da sè soli, si combattano col freddo raziocinio: armi uguali s'appongano ad armi uguali. È naturale e giusto del pari, che la corruzione che s' ingenera in appresso quando se ne inducono le conseguenze e se ne fanno le applicazioni alla vita e il contagio ampiamente n' è propagato, venga assalita e investita dall'eloquenza di uomini che ardono d'uno zelo santo e provano nel cuore un crudel dolore che ne li fa lamentare.

51. Ci si dirà forse che le varie difficoltà fin qui indicate tolgono quasi la speranza di pervenire a conoscere con chiarezza tutto l'intero della dottrina aristotelica. E se la cosa è così, co-

me voi ci annunciate un' opera che la espone? o che cosa dunque vi proponete in questo vostro libro che intitolate: « Aristotele esposto ed esaminato? » — Domanda ragionevolisssima a cui brevemente dobbiam rispondere. Dicevamo che in Aristotele si trova un sistema, ma indeterminato ed incerto in molte sue parti, e che a una tale indeterminazione e incertezza si dee reputare principalmente il vario modo d' intenderlo de' suoi interpreti. Ora, questo appunto è quello che noi intendiamo di far risultare dallo scritto presente nel quale raffrontiamo i diversi luoghi delle opere dello Stagirita sopra le questioni capitali, e facciamo ogni prova di conciliarli insieme. Apparirà che una perfetta conciliazione è almeno a noi spesse volte impossibile, e che talora si presentano de' principii che sembrano piuttosto diversi che contrari; ma esaminato poi il loro valore nelle conseguenze che portano in seno si scoprono appartenere essi a dottrine contraddittorie e inconciliabili. Abbiamo posta ogni diligenza per iscoprire ne' singoli luoghi del nostro autore quale de' molti significati che attribuisce ad ogni vocabolo filosofico sia appunto quello di cui in essi fa uso. Con questa cura si conciliano, a dir vero, in parte i luoghi diversi che si riferiscono ad uno stesso punto di dottrina, ma non interamente però. Ora, questa incoerenza dipende, a parer nostro, dall'indeterminazione della dottrina medesima. E il fare che spicchi agli occhi del lettore questo vero, è la prima parte della critica che noi intraprendiamo di fare alla filosofia d'Aristotele. Poichè noi abbiamo già avvertito che il carattere di quest'opera non è già d' essere filologica; ma d'esser critica, e d'una critica che riguarda la stessa dottrina. In una parola, noi scriviamo come filosofi, scriviamo un giudizio sopra un' antica filosofia: vi ci accingiamo spassionati, senza lasciarci prevenire da alcuna autorità. Questo giudizio nostro (qualunque valore possa avere in sè stesso) accusa la dottrina che giace sparsa nelle opere che si attribuiscono ad Aristotele di tre peccati; il *primo* d'essere formulata in un modo indeterminato e di prestarsi per conseguente a interpretazioni diverse e contrarie; il *secondo* d'essere incoerente, anche prescindendo dalle contraddizioni puramente verbali che sono la conseguenza de' diversi significati de' vocaboli, considerata solo la dottrina in se stessa; il *terzo* d'essere erronea non già in tutte le sue singole parti, ma in ciò

che costituisce il fondo e l'unità del sistema. In certe parti farà certamente bella mostra di sè la perspicacia ammirabile e la sottigliezza d' Aristotele, e niun' altra qualità sembra così propria a tanto ingegno quanto questa della sottigliezza. Non ebbe tutta l'antichità, io credo, un' altra mente che fosse più analitica e più dialettica di questa d'Aristotele, e sol essa potea lasciare ai posteri quel gran monumento *aere perennius* della sillogistica (*Logic.*, 15, segg.). E fu questa parte dialettica appunto che innamorò di sè, a buona ragione, tutto il medio evo, nè potrà mai essere, per iscoperte nove e novi progressi, obliata e dismessa: quest' è ancora la parte, per la quale l' Aristotelismo recò grandissimo vantaggio alla cristiana teologia che ne serbò sempre riconoscenza.

52. Ho indicato brevemente l'intento dell'opera presente: più ancora che di conoscere storicamente quali fossero le dottrine professate da Aristotele, noi siamo solleciti della verità: il nostro intendimento, lo diremo ancora, non è storico, nè eclettico, ma strettamente filosofico e razionale. L'ultimo risultato, a cui tendono di loro natura le diverse ricerche ed osservazioni che andremo esponendo, si è di vagliare il vero dal falso che ci possa essere in tutto quell' ammasso d'opinioni che si presentò fin qui con pretesa d' appartenere agli insegnamenti ed alla dottrina d'Aristotele. Sceverandone il falso e quasi affiggendovi de' segni, a' quali possa esser da tutti conosciuto, speriamo che si deva scemar il pericolo d' incorrervi novamente: porgendo netto il vero, se ci riesce, e procurando di fare che ciascuno veda l'evidenza della sua luce, speriamo che più facilmente se ne conserverà il possesso tra gli uomiui, e l'oro che troviamo nella miniera del peripatetismo, separato dalla scoria, potrà essere accresciuto dai moderni di novo metallo di buona lega. S' abbrevierebbe di molto il lavoro che il mondo presente aspetta dagli scienziati, cioè che gli restituiscano o ricostituiscano una sana e sufficiente filosofia, qualora non s'avesse più a disputare sul buono e sul reo degli antichi sistemi e specialmente di quello che trionfò di tutti gli altri, l' Aristotelismo; ma ne fosse riconosciuta per sempre la separazione. Allora niuno più abuserebbe d'un' incerta autorità ne' trattati filosofici a complicare e avviluppar le questioni, e niuno oserebbe di riprodurre le antiche maniere di dire senza

averle prima giustificate e sanate da ogni equivocazione. L'autorità in fatti deve essere sbandita dall'interiore della filosofia essenzialmente razionale. L'ufficio dell'autorità è quello di precedere alla mente razionatrice come consigliera e amica, e di susseguire ad essa dando conferma a' raziocini ed aiuto alla persuasione che va troppo lenta e debole dietro all' astratto ragionamento. L'autorità divina oltracciò presta all'umanità un beneficio assai maggiore; supplisce alla ragione quando questa si ferma venuta a' suoi ultimi confini; e la rimette in sulla via se erra nelle cose di suprema importanza, quali sono quelle che riguardano gli eterni destini dell' uomo. Ma tutto questo è sempre guadagno estraneo alla filosofia che si tesse puramente a filo di raziocinio. Se il nostro lavoro contribuirà a rendere più netto e men intralciato il pensiero e il discorso de' filosofi, spacciandolo da un gran numero di concetti e di vocaboli equivoci che sopravvissero in tutta la loro ambiguità, alla caduta dello Aristotelismo, esso avrà ottenuto l'uno de' due scopi che gli furono proposti. In tal caso apparecchierà altresì la via (e questo è l'altro scopo) alla seconda scienza metafisica che abbiam promesso di comunicare al pubblico, cioè alla Teosofia, l'ultima, e per vero la più elevata parte dell'edifizio filosofico, quella in fine che più di tutte le altre esige proprietà nelle voci, distinzione ne' concetti, rigore ne' raziocinî.



ARISTOTELE
ESPOSTO ED ESAMINATO

DA

ANTONIO ROSMINI-SERBATI



LIBRO I.

Dove cominci il dissidio d'Aristotele dalla scuola di Platone, e sue schermaglie.

53. Propagata l'umana stirpe, e divisa successivamente in nazioni, ella smarrì un po' alla volta, e confuse la memoria della propria origine e della prima sua istituzione. Se si eccettui l'ebraica stirpe, nella quale l'antica tradizione fu conservata per ispeciale provvidenza, noi vediamo i più dotti del popolo più ingegnoso del mondo, il Greco, ignorare che l'umanità avesse avuto un padre ed una madre comune (1). Tra queste genti

(1) Aristotele, a ragion d'esempio, dice che il genere degli Joni si chiama da Jone, e il genere degli Elleni da Elleno: il *genere umano*, all'incontro, dice che si chiama genere, perchè è « una generazione continua di quelli che sono d'una stessa specie, τῶν τὸ εἶδος ἐχόντων τὸ αὐτό (*Metaph. IV* (*V*), 28) », mostrando di non sospettare neppure d'un primo stipite, e che questi si chiamasse אדם uomo. Quindi egli imaginò la serie di generazioni eterna.

spoglie della storia umanitaria e della primitiva sapienza, e quindi abbandonate a se stesse, nacque la filosofia, e questa toccò tra i gentili il suo apice per opera di Platone.

54. Aristotele fu il più celebre de' suoi discepoli, ingegno di gran lunga meno elevato, ma acre, sottile, laborioso. Se si dovesse prestar fede all'autore d'una sua vita, sia questi Ammonio o Filopono, Aristotele, colla sua scola, non intendeva punto di combattere il maestro, ma « quelli che meno rettamente interpretavano le sue sentenze » (1), il che è quanto dire, i suoi condiscepoli Senocrate, Speusippo, Amicla ed altri.

Ma molti luoghi delle sue opere e il fondo stesso della sua dottrina ci persuade del contrario. Sappiamo che Platone stesso si lamentava di lui dicendo: « Aristotele ricalcitrò contro di noi, « come i poledri generati contro la madre » (2), ed Eliano e Dionigio ci narrano l'arroganza del discepolo, che obbligava il vecchio maestro a rimoverlo dal suo consorzio (3). Oltre di che l'ambizione (*φιλοτιμία*), rimproveratagli da Senocrate, era in costui sì grande, che non solo voleva primeggiare nelle filosofiche discipline, ma punto dalla gloria oratoria d'Isocrate, anche alla scola di questo contrappose una sua scola d'eloquenza (4).

55. Ma lasciando da parte la storia de' dissapori privati (chè quel solo che a noi importa è la dottrina), reputiamo non potere noi in altro modo condurre questa nostra esposizione e critica della dottrina Aristotelica, che raffrontandola di continuo a quella veramente originale del suo maestro, dalla quale la derivò nella sua miglior parte, e dimostrando in quai sentenze e come dalla medesima s'allontani.

(1) Ὅτι οὐχ ἁπλῶς ἀντιλέγει τῷ Πλάτωνι, ἀλλὰ τοῖς μὴ νοήσασι τὰ τοῦ Πλάτωνος. Vedi Menagio ad Laërt. V. 2.

(2) Diog. Laert., V, 2.

(3) Elian., III, 19; IV, 9. — Diog., V, 2.

(4) Cic., *De Orat.*, III; *Tusc.*, Q. 2, I. — Dionig. Halicarn., *in Vita Isocr.* — Athen., II. — Quintil., *Inst.*, Orat. III, 1. — Mario Vittorino, in II Rhetoric. Cic. lib., scrive: *Xenocratis philosophia motus Aristoteles, Philosophiam exercuit: gloria Isocratis motus, Rhetoricae praecepta conscripsit.*

CAPITOLO I.

Causa della discrepanza d'opinione di Aristotele dagli altri platonici.

56. Volendo noi dunque esporre ed esaminare a questo modo la dottrina propria d'Aristotele, quale risulta dagli scritti di lui, che a noi pervennero, conviene, che incominciamo col determinare quel punto di dottrina, che cagionò la separazione del gran discepolo dalla scuola di Platone. Il qual punto è chiaramente indicato nel XIII de' Metafisici con queste parole: « Essendoci di quelli che tali » (sostanze non sensibili) « dicono « essere le idee e i numeri, e i loro elementi essere i principî « degli enti, è da considerare di questi, che dicano e in che « modo ». E lasciando per ora i numeri, quelli che pongono le idee, « ad un tempo fanno le idee (1) come essenze universali, « e di novo come separate, e come predicate de' singolari. Ora « noi abbiamo già prima dubitato, che non la vada così. A co« loro, che dicono le idee universali, il non dar essi le stesse « essenze ai sensibili fu cagione, che unissero in un medesimo « queste contraddittorie attribuzioni. Poichè credevano, che i « singolari, che sono nei sensibili, fluissero: e niuno di essi « permanesse: l' universale poi fuori di questi ed essere, ed « essere un altro che. Questo pensiero fu mosso da Socrate « per le definizioni, come abbiam detto avanti, ma non le se« parò dai singolari. E vide bene, non separandole. È manifesto « dall' opere. Poichè senza gli universali non si può ricevere « scienza. Ma il separare è la causa delle dificoltà, che occor« rono intorno alle idee: τὸ δὲ χωρίζειν, αἴτιν τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐστίν (2).

(1) Aristotele rare volte usa la parola *idea*, eccetto quando parla di Platone: le parole ch'egli preferisce sono *specie, generi, universali*. Ma quest'è già un intorbidare la questione. Il genere e la specie non sono che classi d'idee, e involgono una relazione colle cose finite: l'universale è una qualità dell'idea, non l'idea stessa. Si priva adunque Aristotele dell'unica parola che esprime l'oggetto della discussione.

(2) *Metaph.*, XII (XIII), 9.

57. Il punto dunque, che cagionò il scisma aristotelico si fu la *separazione* delle idee.

Egli riconosceva:

1.° Che senza le idee universali non ci può essere scienza; ammetteva dunque idee universali;

2.° Riconosceva altresì in queste qualche cosa di stabile e di eterno, onde viene la necessità della scienza, e lodava Socrate per aver eretta la morale su definizioni delle essenze incorruttibili delle cose;

3.° Ma diceva dopo di ciò, che Socrate non aveva mai pensato a dividere le essenze delle cose sensibili da queste, e che aveva ben veduto non separandole. Biasimava perciò coloro, che delle idee fecero altrettante sostanze sussistenti da se medesime diverse dalle sostanze sensibili, e trovava una contraddizione nella dottrina di questi filosofi, che ad un tempo stesso facevano le idee: 1.° essere essenze universali; 2.° essere, di novo, *separate* dai singolari; 3.° ed essere essenze de' singolari; *ἅμα γὰρ καθόλου τέχὼς οὐσίας ποιοῦσι τᾶς ἰδέας, καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἕκαστον* (1): quasi facessero le idee ad un tempo stesso e universali e singolari, e affermassero e negassero, che fossero le essenze de' singolari.

58. Egli dunque disse, che le specie si separano bensì colla mente, ma sono realmente negl' individui reali sussistenti. Essendo nella mente separate dalla materia, danno luogo alla scienza; essendo negli individui reali sono le vere forme sostanziali ed individue di questi. Alla difficoltà poi, che le cose sensibili sieno di continuo fluenti, e non possano per conseguenza avere nulla di stabile, come pur sono le essenze, rispose col fare la materia eterna e immutabile, e ridurre le specie ad un' ultima eterna sostanza, scevra d'ogni materia, mente divina; a cui le cose tutte tendendo incessantemente, come al bene, acquistassero le specie di cui sono capaci. Così credette d'aver trovato due punti fissi e quasi due poli: la materia prima e l'ultima divina forma.

Ma questo era un ricadere in sostanza nel sistema del suo maestro circa le idee: perchè concedeva la necessità, che esistesse una prima e suprema forma separata e per sè essente.

(1) *Metaph.*, XII (XIII), 9.

Nè voleva certamente di più Platone chè, quantunque riconoscesse nelle idee la necessità eterna di essere, le riduceva nondimeno anch'egli in una mente prima, e le dichiarava esistenti in virtù degli atti di questa mente. Perciò non fa maraviglia, che molti in tutti i tempi credessero possibile di conciliare la dottrina aristotelica colla platonica, dichiarandola piuttosto diversa nelle parole che nella sentenza (1).

59. E benchè noi crediamo questa conciliazione impossibile, tuttavia egli pare, che Aristotele affetti talora di mostrarsi discorde da Platone anche quando non è; e in que' luoghi, nei quali s'attiene alla dottrina del maestro, benchè con altre espressioni, proceda con lucidezza, in quelli ne' quali se n'allontana

(1) Cic., *Acad.*, I, 4; IV, 5; *De fin.*, IV, 2. — Boeth., *De Interpret.* — Porfirio, secondo la testimonianza di Suida, aveva scritto un libro a provare « che la setta platonica e l'aristotelica convenivano », sentenza accolta da Ammonio *Ad Aristot. Categor.*, e dall'autore della vita d'Aristotele più sopra citato, e da Jerocle, del cui trattato ὅτι σύμφωνοι ἐν τοῖς δόγμασι Πλάτων, καὶ Ἀριστοτέλης, parla Fozio nella sua Biblioteca. — Nel medio evo fu tentata la stessa conciliazione da Bernardo di Chartres, di cui Giovanni di Salisbury: *Egerunt operosius Bernardus Carnotensis et eius sectatores, ut componerent inter se Aristotelem et Platonem, sed eos tarde venisse arbitror, et laborasse in vanum ut reconciliarent mortuos, qui quamdiu in vita licuit, dissenserunt* (Metalog., II, 17). — Il Tommasio (*De secta nomin.*, Orat. XIII) osserva che nel secolo XV pressochè tutti convenivano in questa sentenza, quando Gio. Pico scriveva: *Nullum est quaesitum naturale et divinum in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant, quamvis verbis dissentire videantur* (Opp., T. I, p. 83 e segg.). — Ma molt'altri reputarono esserci tra Platone e Aristotele una discrepanza immensa, come può vedersi in Plut. *adv. Colot.*, e in Euseb. *Ev. praep.* XV, 4. — E a cui piacesse conoscere come e da chi nei tempi moderni fu tentata questa conciliazione, può consultare, dopo gli scritti del Bessarione, di Giorgio da Trebisonda e di Gemisto Pletho, il Mazzoni (*De comparatione Aristot. cum Platone*, 1547), il Buratello (*Conciliatio præcipuarum controversiar. Aristot. et Plat.*, Venet., 1573), il Carpentari (*Commentarius continens Plat. cum Aristot. in universa philos. comparationem.* Paris, 1573), Beniam. Cobero (*Exercitationum Platonicarum praeludium, etc.* Spirae, 1605), Bernardino Donato (*De Platon. atque Aristotel. philosoph. differentia.* Venet., 1540), Paganino Gaudentino (*De Dogmatum Arist. cum Plat. Philosophia comparatione.* Florent., 1639), Andr. Bachmann (*Arist. cum Plat. comparatus.* Nordh., 1629), Renato Rapin (*La comparaison de Platon et d'Arist.* Paris, 1671), *Zimarae Tabula*, v. *Idea.*

veramente, si perda spesso in sottigliezze, equivoci e difficoltà inestricabili. Uno di questi luoghi è appunto quello in cui pretende, che le specie stesse, che nella mente sono universali, inesistano come particolari negl' individui reali, cadendo così nella stessa contraddizione che imputa a' suoi avversari ὥστε συμβαίνει σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθέκαστον (1), e che non si può imputare certamente a Platone, il quale non pone le idee stesse ne' singolari sensibili, ma solo in questi riconosce delle copie ἔκτυπα di quegli esemplari.

CAPITOLO II.

Come Aristotele si sforzi di provare, che gli universali sono ne' singolari.

60. Il concedere, come Aristotele fa costantemente, che « senza gli universali non ci può essere scienza », giacchè la *necessità* stessa della scienza nasce dall' universalità (2), e nello stesso tempo affermare, che gli universali sono ne' singolari, è appunto, come dicevamo, e come meglio vedremo in appresso, dichiarare le essenze singolari ad un tempo ed universali.

Sembra, che Aristotele cerchi di nascondere questa contraddizione sua propria, che indebitamente attribuisce alla scuola di Platone, non solo a' suoi lettori, ma a se medesimo, colla varietà e quasi direi sinuosità del suo linguaggio e della sua maniera di concepire.

Essendo questa universalissima e del tutto formale (3), avviene ch'egli riponga sotto uno stesso vocabolo, e tratti ad un tempo

(1) *Metaph.* XII (XIII), 9.
(2) *Poster.* I, 1.
(3) A ragion d'esempio, definendo la *causa finale*, dice: « Ciò in grazia di « cui si opera è l'ottimo (βέλτιστον), e vuol essere il fine delle altre cose. « Niente poi differisce che si dica questo il bene stesso o il bene apparente » διαφερέτω δὲ μηδὲν αὐτὸ εἰπεῖν ἢ ἀγαθὸν, ἢ φαινόμενον ἀγαθόν. *Metaph.* IV (V), 2. Egli è evidente che Aristotele qui non cura la differenza importantissima tra il bene stesso e il bene apparente, perchè considera il concetto astratto e formale del bene, prendendo per bene tutto ciò che attrae.

cose le più disparate, riunendole sotto le medesime vedute logiche. Possono infatti vestire una stessa forma logica, entità reali, ideali, dialettiche ecc. (1). Ma questa maniera di ragionare rompe tutte le classificazioni naturali degli enti; e da una parte si possono far comparire, come aventi una stessa natura, cose di natura diversissime: dall'altra si moltiplicano gli enti senza necessità, chè una stessa entità diventa molte davanti al pensiero, rivestita di varie relazioni logiche e di vocaboli ad esse corrispondenti.

61. Nel passo citato (M. XIII, 9) si nominano idee, essenze, universali. Ma tutte queste parole, e quant'altre si riferiscono alla stessa questione, cangiano di significato ad ogni piè sospinto nel dettato aristotelico: per raggiungerlo conviene, che teniamo dietro a' suoi andirivieni. Cominciamo dall'essenze, o se vogliam mantenere la parola greca, dall'*ousia.*

« Ousia dicesi, così Aristotele, se non in più, certo in quat-
« tro modi. Poichè sembra essere ousia a ciascun ente la quid-
« dità, τὸ τὶ ἦν εἶναι, e l'universale, τὸ καθόλου, e il genere, τὸ
« γένος, e quarto il subietto di questi » (2).

Ma ciascuno di questi quattro modi si moltiplicano. Poichè del *subietto* dice, che « in un modo questo si dice materia, ἡ ὕλη,
« in un altro forma, ἡ μορφή, in un terzo il composto della ma-

(1) Così, a ragion d'esempio, parlando d'elementi, dirà che tali sono i primi corpi, come il fuoco, l'aria, ecc., e tosto aggiungerà che tali pure sono le sillabe, e il diesi, e i principî delle dimostrazioni, ecc., pigliando la parola elemento in un senso astrattissimo e formalissimo (*Metaph.* IV (V), 3. Delle cause, dice che si chiama causa la specie e il paradigma τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, facendolo una cosa stessa colla *ragione* e colla *quiddità*, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι (*Phys.* II, 3). E pure il *paradigma* o l'esemplare di Platone è da lui escluso e anche deriso (*Metaph.* I, 9).

(2) In appresso, quasi riassumendo (*Metaph.* VI (VII), 13): « si dice ousia « essere come il subietto, e la quiddità, e ciò che di questi si compone, e « l'universale ». Confrontando questo luogo col citato, vedesi che tra i sensi dell'ousia nel luogo citato nel testo è posto il *genere*, e manca il *composto* τὸ ἐκ τούτων di subietto e di quiddità, il che mostra che quiddità è presa nel senso di specie. Ma il *subietto* è anch'egli tutte queste cose nel luogo (*Metaph.* VI (VII), 3), che tantosto addurremo, cioè il subietto è materia, ed è forma, ed è τὸ ἐκ τούτων. Convien dunque dire che l'ousia e il subietto non differiscano, secondo Aristotele, che di relazione logica e come modi verbali, che si moltiplicano e danno gran confusione al discepolo.

« teria e della forma, *τὸ ἐκ τούτων* ». Chiama poi la forma « lo schema dell' idea, *τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας* (1) ». Sono tre dunque i significati della parola *subietto*, e questo è uno de' quattro significati della parola ousia.

Un altro di questi quattro significati è la *quiddità*, ma questa si divide anch'essa per lo meno in tre significati. Poichè dice in un altro luogo, che quelle che sono cause come quiddità, *τὰ δὲ ὡς τὸ τί ἦν εἶναι*, sono il tutto, *τὸ ὅλον*, la composizione, *ἡ σύνθεσις*, e la specie, *τὸ εἶδος* (2).

Che cosa dunque è la quiddità, il *τὸ τί ἦν εἶναι*?

Secondo il primo e proprio significato « non c' è quiddità in altri se non nelle *specie del genere* (3): poichè questa è l'oggetto della definizione. Per questo la quiddità è una specie, *τὸ εἶδος*, ma non tutte le specie sono « specie del genere ». In fatti la parola *specie* s'applica da Aristotele al genere stesso e a tutte le idee. Quando dunque Aristotele dice, che la quiddità è la specie, deve intendersi unicamente della specie sostanziale, che è la sostanza categorica, che si predica degl' individui, e non deve intendersi degl'individui stessi. Ora se la quiddità è la specie, o come anche dice, è nella specie del genere, dunque è un universale: tant'è vero, che ammette definizione, e che i singolari non l'ammettono.

Ma quando dice, che anche il tutto, *τὸ ὅλον* e la composizione, *ἡ σύνθεσις* è quiddità, allora si può intendere tanto la *quiddità* degl' individui reali, quanto quella degl' individui ideali: poichè il *tutto* e la *composizione* possono esser pensate come possibili, ovvero anche come sussistenti. C'è dunque sempre la dimenticanza (pur comune a filosofi) di tener separato l'ordine ideale

(1) *Metaph.* VI (VII), 3. Altrove dice che il subietto può soggiacere in due modi, come qualche *cosa esistente* ἢ ὡς τόδε τὶ ὄν, ὥσπερ τὸ ζῶον τοῖς πάθεσιν (e questo è subietto composto di materia e di forma), e come materia ἢ ὡς ὕλη τῇ ἐντελεχείᾳ (*Metaph.* VI (VII), 13).

(2) Ivi, IV (V), 2.

(3) Οὐκ ἔσται ἄρα οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις μόνον. Onde la quiddità è di quelle cose di cui c'è definizione col genere e colla differenza; ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν, ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός (*Metaph.* VI (VII), 4).

dall'ordine reale (1). Ora il tutto ideale, e la composizione ideale è la stessa *specie sostanziale*, quando però il *tutto* abbia unità, senza di che non potrebbe avere definizione (2), e per *composizione* s' intenda quella, che mette l'ente in atto.

Un altro de' quattro significati dell'essenza è il *genere*. Ora qui siamo in un universale ancora più esteso che non è la specie: ma la stessa parola *genere* riceve molti significati (3).

Come dunque non contento di queste definizioni, aggiunge, che l'ousia è anche l' universale? Non l'avea già detto dicendo che significa la specie e che significa il genere? Per Aristotele non c'è un universale che non sia genere o specie. Ma convien dire che introduca qui l'*universale* come una nova parola, che dice lo stesso con una relazione logica diversa.

Pure quando prende l'ousia prima e singolare, allora s'affatica a dimostrarvi, ch'ella non può essere un universale (4).

62. Come dunque crede d'evitare la contraddizione? Da una parte l'ousia in senso primo e proprio non è e non può essere

(1) Questi due ordini, essendo separati nella natura, è impossibile che non accada al filosofo di separarli spesse volte nel linguaggio, senza pure proporlosi. A ragion d'esempio, Aristotele vi definirà l'ousia anche così: « la quiddità, la cui ragione è la definizione τό τί ἦν εἶναι, οὗ λόγος ἐστὶν ὁρισμός (*Metaph.* IV (V), 8). Si distingue λόγος la *ragione* della quiddità dalla quiddità stessa; e quella è la definizione di questa. In questo caso l' universale apparterrebbe alla *ragione* della quiddità e non a questa: questa dunque sarebbe un *singolare*. Ma allora il τὸ τί ἦν εἶναι non indicherebbe più la quiddità anteriore all' individuo reale, come pur si vuole.

(2) *Metaph.* VI (VII), 4. Dove anche mostra che la definizione propriamente non è che della quiddità, e le altre cose non l'hanno se non posteriormente: la definizione è in senso proprio d'un primo, πρώτου τινός.

(3) Cf. *Metaph.* IV (V), 27. Dice che il genere, 1° o è determinato dalla *causa formale*, cioè dalla specie, come il genere umano; 2° o dalla *causa movente* o generante della stessa specie (ὁμοειδές), come il genere degli Elleni da Elleno, e gli Joni da Jone; 3° o dalla *causa materiale*, quando cangia la *materia*. Ma per materia intende qui universalmente « il subietto delle differenze e delle qualità », e però dice differire di genere la forma, e la materia, e tutte le categorie. Ora, ne' due primi significati la parola *genere* altro non significa che « collezione d' individui reali della stessa specie ». Vi ha dunque confusione degl'individui reali della stessa specie col genere. La realità è sempre confusa coll' idealità.

(4) *Metaph.* VI (VII), 13.

l' universale; dall'altra l'ousia è la quiddità, l' universale, il genere, parole tutte che indicano universalità? Risponderemo noi col distinguere la prima e la seconda ousia (1), e dire che la prima sola non è universale, e che quando insegna, che l'ousia si dice in quattro modi, poichè « sembra essere ousia a ciascun ente la quiddità, l' universale, il genere, il subietto di queste cose » parla solo dell' ousia seconda? La risposta non appagherebbe, poichè per lo meno il *subietto* deve appartenere all'ousia prima, come quello che non si dice d'altra cosa, ma di lui le altre cose si dicono. Senza di che in quel luogo parla dell'ousia senza fare alcuna distinzione tra la prima e la seconda. Vero è che il subietto stesso può essere ideale o reale (le due modalità perpetuamente confuse), e che il *subietto ideale* è un' universale anch'egli (2); onde questo secondo apparterrebbe alla sostanza seconda, che si può predicare della prima (3). La parola ousia dunque sarebbe usata equivocamente, quando dicesi *ousia seconda*: il che involge di necessità tutt' i ragionamenti in equivoci inesplicabili, se non s'emenda il linguaggio. Ma noi crediamo, che la maniera, con cui Aristotele tenta di conciliarsi con se stesso, non si limiti ai due significati della parola.

Acconsente egli, che un vocabolo abbia diversi significati, purchè si riferiscano tutti ad un primo e proprio, e gli altri nascano dalle relazioni delle cose nominate colla prima nominata in senso proprio (4). La seconda ousia dunque ripeterà il suo nome di ousia dalla prima. Ma come è possibile questo, se la prima è *singolare* e non si predica d'altra cosa (5), e la seconda *universale* e

(1) Categor. 3.

(2) Vedemmo che Aristotele dice subietto non solo la *materia* (realità), e ancora la *forma* (idealità), ma ancora il composto (*Metaph.* VI (VII), 3). Ora quest'ultimo può concepirsi tanto idealmente come possibile, e in tal caso è universale, quanto come reale e singolare. Ora il *subietto* è tuttavia da Aristotele riguardato come sostanza.

(3) Chi ben osserva, non solo la *idealità* può esser predicata della realità, ma anche questa di quella (*Logic.* 417 sgg.), salvo che in questo secondo caso il subietto ideale è uno di quelli che noi chiamiamo *subietti antecedenti*.

(4) *Metaph.* III (IV), 1 e segg.

(5) Se l'ousia prima non si predica d'altra cosa, perchè dunque Aristotele stesso la ripete anch'essa fra le categorie? C'è anche qui incoerenza e con-

si predica? Come l'universale riceverà il nome dal singolare? È sempre la stessa questione, che ritorna, delle due attribuzioni contrarie: all'ousia si dà l'essere singolare (ousia prima), all'ousia si dà l'essere universale (ousia seconda). Il dire che questa venga dalla prima è un tentativo di conciliazione: è la soluzione della questione aristotelica, che rimarrà ad esaminarsi, ma questa soluzione ad ogni modo suppone le due attribuzioni di universale e di singolare date alla cosa stessa, all'ousia: contraddizione, di che a torto si accagionava Platone. Esaminiamo dunque brevemente questa soluzione: di più in appresso.

63. Nel V de' Metafisici, nel quale Aristotele dà i vari significati delle parole filosofiche, in vano si cercherebbe quello di cui abbisogniamo, dell'*universale*: convien dunque che noi lo raccogliamo da' vari luoghi, ne' quali Aristotele ne fa uso, e dall' intrinseca natura del medesimo.

Tra i vari sensi che riceve la parola *universale*, noi dobbiamo fissare quei due che divennero il fondamento delle due filosofie di Platone e d'Aristotele; e che nascono da due maniere diverse di concepire, vere in se stesse entrambe. Per legare a de' nomi questi due universali chiameremo l'uno *idea*, l'altro *individuo vago*. Il primo nome d'idea è usato da Platone, ed evitato, quanto mai può, da Aristotele che le sostituisce i vocaboli di *specie* e di *genere*. Il secondo nome d'*individuo vago* non si trova nè in Platone nè in Aristotele ed appartiene agli scolastici, ma è opportunissimo a indicare quell'universale, in cui massimamente concentrò la sua attenzione Aristotele, e con cui volle discacciare di luogo l'*idea* platonica.

64. Che queste due maniere d'universali cadano nella mente umana apparirà chiaro a chi avrà ben intesa la distinzione delle due fondamentali facoltà, da noi distinte nella medesima, dell'*intuizione* e dell'*affermazione* (*Ideol.* 337, 405, 506, 947 n, 1048 n, 1224 — *Sistema Filosofico* 14 sgg. — *Psicol.).*

L'*intuizione* ha per oggetto un'*essenza intelligibile*, che a quel modo che si rappresenta all'uomo dicesi *idea*. In questo pen-

traddizione. Ma noi ne vedremo il perchè: vedremo come Aristotele scambia talora il *singolare reale* col *singolare ideale*, cioè colla *specie piena*, ch'egli non conobbe.

siero non cade alcun individuo reale. anzi nessuna realità. La *riflessione* poi trova la possibilità, che quell'essenza intelligibile venga realizzata: trova ancora che ordinariamente può essere realizzata in molti individui: e conchiude che l'idea è universale: quest'è il primo universale, che diremo platonico.

La seconda facoltà, cioè l'*affermazione*, comincia a produrre i suoi atti nelle percezioni de' *reali* sensibili: giacchè queste percezioni inchiudono sempre almeno una implicita affermazione (*Ideol.* 55, 529, 530, 963, 964 — *Logic.*).

65. L'oggetto della percezione è un reale, che in essa s'afferma. Il reale compiuto, su cui non è stata ancora esercitata astrazione di sorta, è un *individuo*, un *individuo*, dico, *reale* e però un singolare. Ora diamo un uomo, che abbia conosciuto in tal modo un dato *individuo reale*. Costui può dire indubitatamente a se stesso: « quest' individuo reale, che io conosco, è « possibile, poichè ciò che esiste è possibile ». Dopo aver detto ciò, può dire ancora facendo uso della sua immaginazione: « Ecco « che io imagino un altro individuo reale uguale a questo e del « pari un altro, e un altro all' infinito ». Finalmente egli domanda a se stesso: « Che cosa ho io pensato fin qui? forse delle astrazioni »? e risponde: « No certo, ho pensato un numero determinato d'individui reali e non più: ciascuno di questi individui esiste esclusivamente in se stesso, e niuna sua particella, per menoma che sia, è comune a ciascun altro. Io non ho fatto altro, che affermare coll'immaginazione un individuo dopo l'altro, che vedere la possibilità d'individui reali: tutto ciò che è in ciascun individuo pensato rimane sussistente in lui, e fuori di lui non sussiste ». Questo è l'*individuo vago*. Ora è egli un universale? — Se è un universale, è una maniera d'universale ben diversa dalla prima. Poichè se si vuole descrivere questo concetto, si avrà che con esso « si universalizza l'esclusione dell'universale ». E in vero, quando si dice « individuo reale », si dice: « non universale ». Onde col dirsi: « è possibile quest'individuo reale », altro non si dice se non: « è possibile questo non universale » (1). L'universalità dunque qui giace nella *pos-*

(1) Così fu inteso Aristotele già da molti e specialmente da' Nominali. B. Haureau, nella sua Memoria coronata sulla filosofia scolastica, scrive:

sibilità della non universalità. In questa maniera Aristotele si persuase d'aver escluso l'universale dal senso platonico sostituendo l'*individuo vago*, cioè il pensiero d'individui reali: si persuase d'avere lasciato l'*universale* come fondamento della scienza e del raziocinio nella possibilità, che si replichi il pensiero dell'individuo reale; senza bisogno d'ammettere alcun universale esistente nella natura delle cose, si persuase finalmente d'aver conciliata in tal modo l'universalità e la singolarità delle essenze.

66. Laonde definendo l'ousia non solo dice, che è la materia, l'ultimo subietto, che non si predica d'altro (1), ma è anche la forma e la specie. Or come ciò? Si badi; la forma e la specie, non prese in se stesse, ma inesistenti nelle cose reali o singolari, *τοιοῦτον δὲ ἡ ἑκάστου μορφὴ καὶ τὸ εἶδος*, e però quella forma e specie che sia un *che* determinato realmente, *καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν, καὶ χωριστὸν ᾖ* (2). Poichè c'è sempre nella parola *essenza* i due significati d'ideale e di realizzata, e Aristotele si attiene a questo secondo, di maniera che parla di quell'essenza, che si contiene nel concetto di *individuo vago*, che è quello della stessa realizzazione. In questo modo « la causa formale » essendo realizzata, non si predica del subietto, perchè il reale non si può predicare del reale (3): e così presa anche l'ousia seconda

Aristotèle désigne, en effet, par le même terme ce qui est le plus individuel et ce qui est le plus général. Mais, il faut y prendre garde, ce qui est commun à toute chose, suivant le philosophe, c'est d'être une chose et non pas une autre: en d'autres termes, la substance n'est pas ce qui se communique à tous; mais CE QUI EST COMMUN À TOUS, C'EST QUE CHACUN EST UNE SUBSTANCE (Ch. 3). E quest'è appunto il concetto *d'individuo vago* sostituito da Aristotele all'idea di Platone. Il signor Haureau osserva che questa maniera di concepire l'universale colta dai nominali del XIII secolo fu riprodotta da Locke (*Essai phil.* III, 3), e più recentemente dal signor de Rémusat nel suo Abelardo, t. I, pag. 334. E per verità tutti i sensisti più acuti ricorsero a un tal concetto, e passarono al sistema de' nominali; ma noi in appresso scopriremo l'illusione da cui eran presi.

(1) Τὸ θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται. *Metaph.* IV. (V), 8.

(2) Ivi.

(3) Questo viene a dire colle parole: Ἄλλον δὲ τρόπον (οὐσία λέγεται) ὃ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι, ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις, ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου. οἷον, ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ. *Metaph.* IV (V), 8. Questa causa dell'essere è la causa formale (la seconda ousia), ma in quant'è inesistente e reale, e in quant'è tale, non si dice d'altro subietto, perchè entra ella stessa a formar parte del subietto

è in se reale e singolare, e conviene in questo colla prima. Appartiene dunque all'individuo vago: questo spiega perchè Aristotele desse il nome d'ousia non solo alla prima (l'individuo) ma anche alla seconda (genere e la specie): anche questa in quanto inesiste, è singolare e reale.

67. Di qui si scorge la ragione del perchè Aristotele non parli mai in un modo diretto e assoluto dell'*essere*, come d'una cosa unica e da sè; ma in quella vece vi dirà come l'essere si predica o per accidente, o per sè (1): e quando parla dell'essere che si predica per sè, vi dirà che « l'essere sono le dieci categorie », di maniera che l'essere come essere non ha unità, è nulla, è solo una *maniera di concepire* le diverse categorie; come pure ciascuna di queste non ha neppur essa unità e, non essendo una, è nulla (poichè ogni cosa che esiste, esiste come uno), onde di nuovo non è anch'essa altro che una *maniera di concepire* gli *individui reali,* i quali solo esistono da sè, χωριστὸν (2).

reale. Così l'anima reale d'un animale non si predica dell'animale, ma è parte e la parte formale dell'animale stesso. Un accidente all'incontro si predica del subietto, perchè questo è indipendentemente da esso.

(1) Così *Metaph.* IV (V), 7. τὸ ὂν λέγεται, τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός, τὸ δὲ καθ᾽ αὑτό.

(2) Καθ᾽ αὑτὸ δὲ εἶναι λέγεται, ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας. Ivi. E conviene osservare, che così lo definisce in questo quinto libro, che contiene le definizioni de'vocaboli filosofici. Si consideri, che sono due le questioni, che si possono fare intorno all'essere: 1° Che cosa è l'essere? 2° Come si predica l'essere? La prima tratta dell'essere in sè stesso, e così lo considera per lo più Platone: la seconda tratta dell'essere in relazione alle cose, di cui esso si predica, e così lo considera esclusivamente Aristotele. La prima questione non esiste per Aristotele (sebbene gli torni a volte fra' piedi come un imbarazzo), perchè non esiste per lui l'essere uno, per se oggetto. E non conviene ingannarsi fermandosi alla parola κατ' αὐτό, perchè questa si riferisce al λέγεται. Altro infatti è domandare « come l'essere si predichi per se », altro domandare « che cosa sia l'essere in se ». — Quando in appresso Aristotele dice, che l'essere significa anche il vero, e il non essere il falso, è ancora l'*essere predicato* di qualche cos'altro; benchè di qui stesso Aristotele avrebbe potuto intendere, che *l'essere reale*, per esser vero, si riferisce ad un altro, cioè all'essere ideale; e perciò che la predicazione dell'essere suppone un essere assoluto anteriore alla predicazione: ma Aristotele non ascende a questa considerazione. — Finalmente il terzo significato, che dà all'*essere predicato*, potea del pari condurlo a un essere antecedente. Poichè dice: « L'essere e l'ente significano

L'oggetto dunque del pensare è il *singolare*, l'*individuo reale*. L'universale poi rimane pel modo con cui si pensa l'individuo reale, perchè si può pensar questo individuo reale, e poi si può pensar quello, e poi un altro, e così via: c'è sempre la possibilità di replicar l'atto. Quindi le categorie stesse, se si considerano come realizzate in individui, sono singolari e reali. Ma c'è differenza tuttavia tra la prima categoria, cioè l'essenza sostanziale e l'altre. Poichè la prima dà il nome e la natura all'individuo: così quest'uomo riceve il nome e la natura dall'*essenza umana* e non dalla qualità del color bianco o da altra categoria (1): onde la prima, realizzata che sia, è lo stesso individuo reale, non così

alcuna delle cose dette talora in potenza, talora in atto » (ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν, τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν, τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων). Ora il primo essere in potenza è *l'essere possibile*, ma a questo non viene Aristotele e si ferma a quella potenzialità che è negl'individui reali, come apparisce dagli esempi, che quivi adduce. Cf. *Metaf.* VI (VII), 1.

(1) *Metaph.* VI (VII), 6. Ἕκαστόν τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας. E soggiunge, che in fatti ciascuna cosa è la propria essenza sostanziale rispetto a quelle, che si dicono per sè e non per accidente. Dove per *essenza sostanziale* già s'intende la *seconda ousia*. E non c'è forse un altro luogo, dove Aristotele formoli più rigorosamente la differenza tra la sua e la scuola di Platone. Poichè egli s'avvede, che se la *seconda ousia* non è identica colla prima, di maniera che *l'essenza sostanziale*, seconda ousia, si possa dividere dall'*individuo reale*, (prima ousia) i Platonici hanno vinto, dovendosi conceder loro, che avanti i reali esistano le idee de' medesimi. « Quanto a quelle cose che per sè si dicono, è necessario che siano sempre il medesimo » (colla loro essenza sostanziale) « come se pur ci sono alcune essenze sostanziali, di cui non ci sieno altre essenze sostanziali, nè altre nature anteriori, quali alcuni dicono essere le idee. Poichè se altro fosse lo *stesso bene* (il bene sussistente), e l'essere del bene (l'essenza sostanziale) e altro l'animale sussistente e l'essere dell'animale, e altro l'ente (reale) e l'essere dell'ente, ci sarebbero anche altre ousie e idee, oltre quelle che si predicano, e quelle sarebbero ousie anteriori, se la quiddità appartiene all'ousia ». Fa dunque Aristotele dipendere la questione dell'esistenza anteriore delle idee dal sapere se « l'idea o essenza sostanziale (ousia seconda) è identica coll'individuo reale », o se è qualche cosa da questo diverso. — Dove vogliamo altresì osservare che l'Ockam, sebbene abbia veduto come Aristotele concepisce l'universale, tuttavia, spingendo il nominalismo all'eccesso, s'allontanò dalla vera interpretazione, quando sostenne universalmente che nè pure l'*essenza sostanziale* avea, secondo Aristotele, un'esistenza *extra animam*. — *Quodlibeta*, *Quod.* V, 9, 23.

l'altre, che si predicano della prima, e si possono predicare e negare molte volte dello stesso individuo, come se un uomo cangiasse più volte di colore. Di che queste conservano un'altra specie di universalità predicabile, oltre quella propria dell'essenza sostanziale. Quindi la sola sostanza si divise in prima e seconda: intendendo per prima l'*individuo reale* (1), e per seconda l'*essenza sostanziale realizzata* nell' individuo, per esempio l' umanità realizzata in Socrate, di cui l'altre categorie o essenze accidentali si predicavano.

68. Crede dunque Aristotele di conciliare l'*universalità* e la *singolarità* dell'essenza sostanziale a questo modo: « l'essenza sostanziale è universale, perchè la mente può pensarla in quanti individui reali ella vuole, ed è singolare, perchè ella non esiste che in ciascuno di questi individui », e la causa formale della loro esistenza, è ciascuno di essi.

Quindi domanda: « l'essenza sostanziale è universale? È, cioè, di quelle cose che si predicano universalmente ». E risponde di no e di sì.

Di no — « Sembra, dice, impossibile, che l'essenza sostanziale « sia una qualunque di quelle cose, che si dicono in universale. « Poichè la prima essenza sostanziale di ciascuna cosa è quella, « che le è propria, e che non inesiste in un'altra. L'universale al« l'opposto è ciò, che è comune: poichè universale si dice quello, « che per sua natura è atto a inesistere in più. Di chi dunque que« sta essenza sostanziale sarà? Poichè o di tutti o di nessuno. Or « di tutti non è possibile; se poi sarà d' un solo, anche gli altri sa« ranno quell' uno. Poichè quelle cose, la cui essenza sostanziale « è una, e la quiddità è una, anche esse sono uno. E ancora, si « dice essenza sostanziale quella, che non si predica del subietto: « ma l' universale si dice sempre di qualche subietto » (2).

Con queste ragioni dimostra, che l'essenza sostanziale non può essere in universale; ma egli volge il discorso e risponde anche di sì, cioè che può essere sotto un altro rispetto.

« Ma forse, dice, così non accade; (che l'universale si pre-

(1) In questo senso dice che l'essenza sostanziale, presa come *individuo reale*, è semplicemente ente. Ὥστε τὸ πρώτως ὄν, καὶ οὐ τὶ ὄν, ἀλλ' ὂν ἁπλῶς, ἡ οὐσία ἂν εἴη. *Metaph.* VI (VII), 1. Onde non c'è per Aristotele l'*essere* anteriormente alle *essenze sostanziali reali.*

(2) *Metaph.*, VI (VII), 13.

dichi sempre di qualche subietto); poniamo, la quiddità inesiste « nello stesso (individuo reale) come l'animale nell' uomo e « nel cavallo. Onde di novo, accade il medesimo. Poichè l'es- « senza sostanziale, sarà essenza sostanziale di quello (individuo « reale) come l'animale della specie, nella quale come proprio « inesiste » (1). Vien dunque a dire che quello stesso univer- versale, se trattasi di quiddità o d'essenza sostanziale, inesiste realmente nell'individuo reale e così è singolare e proprio. L'uomo (l'essenza umana), a ragion d'esempio, è universale in se stesso considerato, ma in quell'uomo reale nel quale inesiste è singolare: l'animale (l'essenza animale) è pure universale considerato da sè; ma inesiste come proprio e singolare nella specie e non esiste da sè separato. Vero è, che tutto ciò, che si contiene nell'essenza sostanziale d'un individuo reale, non ha una ragione o una definizione: come se prendiamo la ragione d'animale, o d'uomo, questa ragione non abbraccia tutto ciò, che costituisce l'essenza sostanziale e la quiddità d'un uomo singolare e reale; ma non è meno vero, che l'animale, o l'uomo inesiste, come essenza sostanziale, in un modo proprio, nell'individuo reale: e costituisce la causa formale di lui (2).

In fatti, continua a dire, poniamo, che l'ousia prima sia un prodotto, come vogliono i Platonici, che ha la partecipazione dell'essenza. Ne verrà, che l'essenza (ousia seconda) ha quello, che inesistendo in un individuo reale lo costituisca ciò, che è, cioè un'ousia prima. Or se quella non fosse sostanza (essenza sostanziale), sarebbe una qualità o tal altra cosa accidentale; e come allora potrebbe essere costituita una sostanza da ciò che non è sostanza, ma cosa posteriore alla sostanza (3)? Se poi l'essenza seconda (universale) fosse un'essenza diversa dall'essenza prima e singolare, e quella costituisse questa, ci sarebbe una dualità di sostanze nello stesso individuo, per esempio in Socrate Ἔτι, τῷ

(1) *Metaph.* VI (VII), 13.

(2) Ond'avea detto da principio: Δοκεῖ δὲ καὶ τὸ καθόλου αἴτιον τισιν εἶναι μάλιστα, καὶ ἀρχὴν τὸ καθόλου. *Metaph.* VI (VII), 13. *Cf.* IV (V), 8, dove pure chiama l'ousia la causa formale dell'esistere.

(3) Ἔτι δὲ καὶ ἀδύνατον καὶ ἄτοπον τὸ τόδε καὶ οὐσίαν, εἰ ἔστιν ἐκ τινῶν, μὴ ἐξ οὐσιῶν εἶναι, μηδ'ἐκ τοῦ τόδε τι, ἀλλ'ἐκ τοῦ ποιοῦ. *Metaph.* VI (VII), 13.

Σωκράτῃ οὐσίᾳ (prima), ἐνυπάρξει ουσία (seconda), ὥστε δυοῖν ἔσται οὐσία (1). Convien dunque dire che l'essenza costituente, e l'essenza costituita sia la medesima.

Convien dunque conchiudere, che quella stessa essenza sostanziale, che in quanto si predica di molti, è universale, cioè è l'ousia seconda, sia quella stessa essenza sostanziale, che costituisce l'individuo reale, ousia prima, ed esistendo in questo, è singolare, e questa essenza singolare sia perciò lo stesso termine della predicazione; affermandosi col predicare questa essenza reale dell'individuo. Poichè non c'è un'essenza sostanziale, che non sia di nessuno individuo, ma ogni essenza sostanziale è di qualche individuo, ἔσται γὰρ οὐσία ἐκείνου οὐσία, οἷον τὸ ζῷον ἐν ᾧ εἴδει ὡς ἴδιον ὑπάρχει. Fuori dunque degli individui reali ossia delle prime essenze sostanziali, altra essenza sostanziale non esiste, che sarebbe superflua a costituire gl' individui reali, e un impaccio. L' essenza sostanziale dunque presa da sè e non riferita ad individui non è punto: « Universalmente, se l' uomo (l' essenza « umana) e tutte l'altre cose che così (cioè assolutamente) si di- « cono è una essenza sostanziale, accade, che niuna di quelle cose, « che si contengono nella ragione, ἐν τῷ λόγῳ, sia essenza sostan- « ziale di qualche cosa, e però nè l'essenza sostanziale sussista « separata da essa, nè sussista in qualche altra cosa: intendo dire, « a ragion d'esempio, non esserci qualche animale fuori de'sin- « goli animali, nè alcun'altra cosa di quelle che sono nelle ra- « gioni. A quelli dunque, che tali cose considerano, sarà ma- « nifesto, che niuna di quelle cose, che sussistono universal- « mente (2), è una sostanza (οὐσία), e che niuna di quelle, che

(1) *Metaph*. VI (VII), 13.

(2) Intende le altre nove categorie, che seguono alla sostanza, e intende anche la sostanza seconda, in quanto si predica in comune, nel qual senso è anch'essa τοιόνδε (*Cat*. 3), e non τόδε τι. Il pensiero ultimo d'Aristotele è questo: « Ogni cosa, che è in un ente reale, si può considerare a parte staccandola colla mente dalla realità, ma la realità stessa, τὸ ὑποκειμενὸν ἔσχατον, non si può considerare a parte da sè stessa »: il che traducendo noi nel nostro linguaggio, diremmo: non ha un'*esistenza ideale*. Quelle cose adunque, che hanno un'esistenza ideale, si predicano in comune, e da Aristotele sono dette τὰ καθόλου ὑπαρχόντα, e τὰ κοινῇ κατηγορουμένα. Di queste dice che sono posteriori all'οὐσία κυριώτατα καὶ πρώτως, e in questa sola inesistono, e non da questa separate.

« si predicano in comune , significa un che singolare , ma un « tale• » (1).

69. In questa maniera Aristotele credeva di uscire da quella ambiguità, da quella specie d'antinomia, in cui la questione degli universali involgeva la mente. Poichè 1° da una parte gli universali sono necessarî a costituire la scienza, nulla sapendo l'uomo senz'essi; 2° dall'altra gli universali, come universali, non possono esistere, poichè tutto ciò che esiste è l'individuo singolare, e quest'è ancora l'oggetto vero del conoscere. Ai Platonici, che ammettevano le essenze universali separate, le idee, e i singolari esistere per la partecipazione di quelle, faceva questo argomento: « O voi volete, che le essenze inesistano ne'singolari, e in tal caso queste essenze non sono più universali, ed è inutile che ne ammettiate delle altre fuori de'singolari, che nè costituirebbero questi, nè li farebbero conoscere, appunto perchè fuori di essi, e d'altra natura da quelle, che sono in esse: ovvero fate che tali essenze universali non inesistano nelle sostanze singolari, e in tal caso queste non sarebbero più conoscibili, e le vostre essenze non sarebbero enti sussistenti, mancando loro l'unità e la singolarità » (2).

Credette dunque di comporre quest'alternativa che secondo lui resisteva al sistema Platonico, dicendo: 1° che c'era qualche cosa di singolare negli enti, che non ammetteva alcuna *ragione universale*, e quest'era l' ultimo subietto « la prima materia »: 2° che c'era negli stessi enti qualche altra cosa (l' essenza seconda , cioè la specie e il genere, e l'altre categorie), che si predicavano universalmente e in comune: questo predicarsi universalmente non voler dir altro, se non che lo spirito umano può attribuire a diversi individui la stessa qualità. Ma questa qualità predicata può essere essenziale, ed è quella che si dice « seconda » , e significa un quale circa la sostanza prima, *περὶ οὐσίαν τὸ ποῖον ἀφορίζει* (3).

Quest'è quella qualità sostanziale , quell'universale (la specie

(1) *Metaph.* VI (VII), 13.

(2) Καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμέναι ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ᾽οὐκ ἔσται ὄντα. Vedi tutto il luogo. *Metaph.* VI (VII), 6.

(3) *Cat.* 5.

e il genere), che illustra, fa conoscere la sostanza prima, e però si chiama sostanza seconda (1).

Ecco dunque che cosa sono gli universali d' Aristotele; non sono, nel senso proprio e vero, sostanze, ousie, come li vuole la scuola Platonica: quindi sono posteriori alle sostanze (per le quali sempre s'intende le realità), *qualità* di esse o qualità essenziali o accidentali.

70. Ma così è forse sciolta la questione? Non ancora; perchè rimane a domandare tuttavia « come questi universali esistano nei singolari ». Da prima risponde, come vedemmo, che ciò, che si afferma colla predicazione, si afferma esistente nell'individuo singolare e reale, come una qualità di questo; perciò la cosa affermata è anch'essa inesistente come singolare e reale. Ma perchè dunque si dice universale? Perchè lo spirito può replicare lo stesso atto di predicazione rispetto ad altri individui. Questa risposta, di cui si fecero forti i nominali, non può soddisfare, se non a chi non l'analizza. E veramente, sia che lo spirito predicando affermi d'un individuo una qualità reale e d'altri pure la *stessa* qualità in ciascun d' essi reale, rimane a spiegare come questa qualità sia la *stessa*. Come più qualità reali, ciascuna delle quali inesiste, come proprie in diversi individui possono essere una stessa qualità? Nè varrebbe il dire, che non sono le stesse, ma *simili:* poichè più cose non sono simili, se non hanno almeno qualche elemento *uguale*. Ritorna dunque la questione: « come più elementi reali possano essere un elemento uguale. » Aristotele crede di sfuggire alla difficoltà con una parola nova che introduce: dice dunque, che è uguale la loro *ragione*, λόγος, distinguendo la realità dalla ragione della medesima, come vedemmo ne'passi citati. Ma una parola nova non scioglie la questione. Che cosa è la *ragione* della qualità? Ecco quello che Aristotele non dice, e dove rimane sana e salva, sebbene appiattata, l'*idea* che si vuole escludere. Questa *ragione* dunque sarà la conoscibilità delle cose, l'universale fuori delle cose. Si dirà che ella è un atto della mente? Sia pure. Ma che un atto della mente sia un *quale* della mente, s'intende: ma non s'in-

(1) Εἰκότως δὲ μετὰ τὰς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἴδε καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσίαι λέγονται· μόνα γὰρ δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων. *Cat.* 5.

tende come un atto della mente sia un *quale* delle cose, se pure la mente e le cose, per esempio le pietre e gli alberi, sono sostanze diverse, e non la medesima sostanza prima, *ουσία πρώτως*. Il problema dunque della cognizione umana, come pure quello de'generi e delle specie delle cose, rimane insoluto, nelle mani del discepolo dissidente di Platone.

CAPITOLO III.

Aristotele s' avviluppa di novo, quando il suo sistema l'obbliga a fare che la specie *e la* forma reale *delle cose sieno un medesimo.*

71. Abbiamo veduto, che la parola subietto, secondo Aristotele, si prende in tre significati, come materia, come forma, e come l'ente reale composto di materia e di forma (n. 61 e legg.). La materia è il subietto ultimo di cui tutto ci predica, anche l'essenza sostanziale, o sostanza seconda. Il composto di materia e di forma è un subietto, di cui propriamente non si predica l'essenza sostanziale seconda, che è uno de'componenti (la forma), ma gli accidenti. Del subietto come forma, cioè dell' essenza sostanziale o sostanza seconda, si predicano del pari gli accidenti (1): onde questi sono predicati di predicati, e però vengono ad avere una doppia universalità.

72. Ma restringendo il nostro parlare alla forma cioè all'essenza sostanziale o sostanza seconda, questa è quella, come vedemmo, che fa conoscere l'essenza prima, ne dichiara la natura, n'è, si può dire, la sua intelligibilità, in quant'è universale ossia concepita come comune o predicabile di molti individui. Ma qui appunto s' affaccia ad Aristotele una nova difficoltà: se cioè la

(1) Ἔστι γὰρ τὶ (ὕλη), καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον, καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστῃ τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας (δευτέρας) κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης. *Metaph.* VI (VII), 3. — *Cf. Cat.* 5 ove dice: Ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω καὶ τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη τῶν πρώτων οὐσιῶν πρὸς τὰ λοιπὰ πάντα ἔχει· κατὰ τούτων γὰρ πάντα τὰ λοιπὰ κατηγορεῖται. Solamente è da osservare, che l'ousia prima appartiene più al composto, che alla materia prima, perchè questa non è separabile, come nota *Metaph.* VI (VII), 3.

forma reale, e la *specie* sieno cose perfettamente identiche. Il sistema aristotelico esige strettamente questa identità, perocchè in un tale sistema non esistono specie fuori degl'individui reali; e però spesse volte Aristotele usa promiscuamente dell'una e dell'altra parola. Ma non può reggere a lungo in questa confusione di cose così disparate, l'una essendo una realità, l'altra una idealità. Che cosa fa egli adunque? Ricorre all'espediente di dare due significati diversi alla stessa parola *specie*, o alla stessa parola *forma*. Eccone un esempio manifesto: « Apparisce che non « è punto necessario porre la specie, *εἶδος*, esemplare (chè tali « esemplari l'andrebbero piuttosto a cercare ne'generanti, poi- « chè questi sono al maggior segno sostanze), ma basta, che « il generante operi e che la causa della specie, *τοῦ εἴδους αἴτιον*, « sia nella materia (1): già tutta questa *specie*, *τὸ δ' ἅπαν τὸτοιόν δε* « *εἶδος*, in questa carne e in queste ossa è Callia e Socrate: e diver- « sa per la materia, chè la materia è diversa, ma la medesima « di specie: stantechè la specie è indivisibile; *καὶ ἕτερον μὲν διὰ* « *τὴν ὕλην. ἑτέρα γάρ. ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει. ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος* (2). »

Chi non sente qui l'imbarazzo e la contraddizione? La *specie* è diversa di materia in Callia e in Socrate, ma è la medesima *di specie*. Conviene dire che la *specie* riceva in queste parole due significati, cioè sia adoperata specie per *forma reale*, la quale è molteplice e può considerarsi come subietto (*ὑποκείμενον*), e sia pure adoperata per specie o idea universale, qual è nella mente, che certamente è una e indivisibile (3). Ora poi come quella *forma reale*, che dice in un modo essere subietto, sarà schema

(1) Qui vuole che la causa della specie sia nella materia, laddove più di frequente dice il contrario, essere cioè la specie la causa della materia. Vedi *Metaph.* VI (VII), 17.

(2) *Metaph.* VI (VII), 8.

(3) Alessandro riconosce il doppio significato della parola *specie*, come forma inerente, e come idea astratta dalla sussistenza, onde dice: *Neque vero quarumlibet specierum quidditas habetur, sed specierum abstractarum a substantiis, id quidditas est individuorum* (τῶν ἀτόμων), *ex quibus species secernuntur* (ἐξ ὧν τὰ εἴδη κέχωρισται). *Alex. Aphrod. Schol. in Arist.*, p. 244; *Sepulv.* p. 186. Ma se la quiddità è solo la specie astratta, non sarà dunque negl'individui? Torna la difficoltà aristotelica, pure in quella che si vuole interpretare Aristotele.

dell'idea, τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, come altra volta l'ha chiamata (1)? Che differenza c'è dunque tra lo *schema dell'idea*, e *l'idea*? Questo rimane oscuro in Aristotele, non potendosi nel suo sistema interpretare questo schema, come si potrebbe in quello di Platone per una cotale copia dell'idea esemplare, nel quel modo cessano le difficoltà.

CAPITOLO IV.

Aristotele, che pone gli universali solo ne' singolari, talora confessa il contrario, che i singolari sono negli universali.

73. Un altro impaccio. Aristotele dice, che « l'universale, es« sendo uno e semplice, inesiste in molti, o in tutti o ne'più » (2). Come poi, essendo uno e semplice, possa inesistere in molti, questo non lo dice, non soddisfacendo la spiegazione, che abbiamo esposta nei Capitoli precedenti. Quando poi dice, come testè vedemmo, che è diverso nei molti per la materia, ed è il medesimo per la specie ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει, allora non s'accorge, che questa specie appunto, e non altro, è l'universale; onde il dire, che l'universale è il medesimo per la specie, è lo stesso che dire, che « l'universale è il medesimo per l'universale, cioè per sè stesso, e se è il medesimo per sè, come dunque sarà diverso per la materia restando universale? O come sarà identico al singolare quello, che è universale per sè? L'attribuirsi un nome novo, quello di ragione, λόγος; questo, come vedemmo, lascia la questione intera, come prima.

Laonde, spinto dall'evidenza del vero, talora gli viene detto il contrario (senza avvedersi della contraddizione), come là dove, dopo aver parlato delle prime sostanze, cioè delle sostanze singolari, che chiama « primi degli enti » dice, che nelle sostanze seconde, che sono una classe d'universali, inesistono le prime, come nelle loro specie, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγομέναι

(1) *Metaph.*, VI (VII), 3.

(2) Ὅθεν ἐλήλυθε τὰ μάλιστα καθόλου στοιχεῖα εἶναι, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἓν ὂν καὶ ἁπλοῦν, ἐν πολλοῖς ὑπάρχει, ἢ πᾶσιν, ἢ ὅτι πλείστοις. *Metaph. IV (V)*, 3, dove è da notarsi che l'universale che inesiste in tutte le cose, altro non è che l'*essere* e i suoi elementi dialettici.

ὑπάρχουσι (1). Questa maniera, che affà ottimamente al sistema platonico, è al tutto discrepante dall'aristotelico.

74. Del rimanente l'una e l'altra delle due opposte espressioni, prescindendo da'sistemi, ha la sua verità. Poichè dovendosi distinguere in tutti i percepiti e i concetti la *comprensione* e l'*estensione*, sotto l'aspetto della comprensione gli universali sono nei singolari, e sotto l'aspetto della estensione i singolari sono negli universali. Ma convien riflettere, che quando noi diciamo, che gli universali sono ne'singolari, intendiamo, (e non si può intendere altramente), in quanto sono percepiti o concepiti nella mente, perchè solo nella mente si può congiungere l'unico universale ai molti singolari.

CAPITOLO V.

Gli universali sono da Aristotele dichiarati anteriori, simultanei, e posteriori ai singolari.

75. E tuttavia non v'ha dubbio, esser vera, assolutamente parlando, ed essere importante e luminosa questa sentenza di Aristotele: « tolte via le sostanze singolari, non ci sarebbe più nulla » (2). La qual sentenza non gli può essere certamente contesa da Platone, che ogni cosa deriva da Dio, alla cui natura compete al sommo l'unità e la semplicità.

76. Ma il guaio sta nell'applicare questo stesso principio alle cose finite e mondiali, al quale pure l'estende Aristotele. Se questo filosofo avesse posta la necessità d'una sostanza singolare precedente a tutto, mente infinita, dove fosse l'universale eterno, e quindi la fonte delle idee, sarebbe andato d'accordo con Platone. Ma parlando della specie in relazione agli enti reali della natura, pretese, che anche in quest'ordine le sostanze singolari

(1) *Cat.* 3.

(2) Μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν, ἀδύνατον, τῶν ἄλλων τι εἶναι. *Cat.* 3. — Quanto poco vale questo argomento contro i Platonici, che questi avanti se ne servivano per dimostrare che i numeri e le idee più universali erano *essenze*, giacchè tolte via queste cose, nulla più rimane, come confessa lo stesso Aristotele. Vedi *Metaph.* IV (V), 8; VI (VII), 2; X (XI), 1.

precedessero agli universali. Egli non potè certamente mantenere un linguaggio coerente ad un tale assunto.

E veramente, se le sostanze prime e singolari sussistono nelle specie, come potranno essere i primi degli enti? Il contenuto potrebbe essere prima del contenente? Aristotele medesimo dice di no; insegna anzi, che i contenenti si dicono anteriori ai singolari; *καὶ ἀεὶ τὰ περιέχοντα ὁτιοῦν* (*λέγεται προτέρως*) *τῶν καθ' ἕκαστα* (1).

Di più egli riconosce senza esitazione, che la sostanza singolare riceve il suo nome e la sua definizione, e quindi la sua quiddità (2) dalla *specie* che di essa si predica, e che perciò è universale. Poichè dice:

« Il nome e la definizione di quelle cose, che si dicono del « subietto (le specie, gli universali, le categorie) », è uopo che « al subietto s'attribuiscano; come *uomo* si dice di qualche uomo « singolare subietto, e s'attribuisce anche il nome di uomo a qual« che uomo singolare, poichè tu attribuisci l'*uomo* a qualche uomo. « Ma anche la definizione dell'uomo s'attribuirà a qualche uomo, « che un certo uomo è uomo ed animale » (3). La quiddità dunque viene alla sostanza singolare dalla specie universale, che le s'attribuisce, e quella si conosce dalla mente con questa. Come dunque quella sarà prima, se riceve la sua quiddità, l' esser quello che è, da questa? Come sarà prima ciò che si conosce, di ciò, con cui si conosce? Come si avrà il fine prima d'avere il mezzo necessario ad ottenerlo?

77. Si può stringerlo ancor più cogli stessi suoi ragionamenti. Poichè egli pone, che gli accidenti sieno nelle sostanze, come in loro subietto. Dall'essere essi nelle sostanze, argomenta che non sono dunque i primi, e che senza le sostanze non ci sarebbero le altre cose degli enti (4). Ottimamente; ma quest'ar-

(1) *Metaph.* IV (V), 2. I traduttori francesi Pierron e Zevort rendono questo luogo così: *enfin, le général est toujours antérieur aux choses particulières qu'il contient.*

(2) *Metaph.* VI (VII), 4.

(3) *Categ.* 3.

(4) « Le altre cose tutte o si dicono delle prime sostanze (l'idea più o « meno generale di sostanza) o sono in esse, loro subietti; *ἢ ἐν ὑποκειμέναις* « *αὐταῖς ἐστι* (gli accidenti). Dunque se non fossero le prime sostanze, niuna

gomento trae la sua forza dal principio accennato, che « il contenente è anteriore al contenuto ». Ora egli colloca le sostanze singolari nelle specie, che danno loro la quiddità. Come dunque non deduce, secondo lo stesso principio, che le specie abbiano un'anteriorità a quelle singolari sostanze, e in quella vece pretende che sia il contrario?

In un altro luogo, volendo provare, che non ci sono elementi comuni alla sostanza e all'altre categorie, dice che, se ci fossero, sarebbero anteriori alle categorie, perchè l'elemento è anteriore a ciò, che consta d'elementi. Ma anteriormente alle sostanze non c'è nulla. Riconosce dunque che il più comune, ossia il più universale ha un'anteriorità al singolare (1).

In un altro luogo però dice, che la *materia* e la *ragione* (λογος) cioè là specie, in quelle cose che si fanno per natura, sono ad un tempo (2). Se sono dunque ad un tempo la materia e la specie componenti la sostanza reale, come questa può esser prima, e non tutt'al più coeva a quelle?

Pur egli va avanti e trae da quelle premesse questa conseguenza : » È dunque manifesto, che, oltre queste cose, non è necessario ci sieno le idee » (3). Ma qui c'è un salto nel ragionamento, perchè da premesse, che riguardano cose naturali e reali, si passa ad una conclusione che riguarda l'ordine delle *cose ideali*. C'è anche una petizione di principio, perchè sarebbe vero, che, essendo nelle cose reali la forma e la materia ad un

« dell'altre cose potrebbe essere ». *Categ.* 3. L'argomento è vero, se si parla degli *accidenti reali*, i quali non potrebbero essere, se non ci fossero le sostanze reali; ma non è vero degli accidenti ideali, che non esistono che in sostanze ideali.

(1) Παρὰ γὰρ τὴν οὐσίαν, καὶ τἄλλα τὰ κατηγορούμενα, οὐθὲν ἔστι κοινόν· πρότερον δὲ τὸ στοιχεῖον, ἢ ὧν ἐστι τὸ στοιχεῖον. *Met.* XI (XII), 4. Sul qual luogo s. Tommaso così: *Cum ergo id, quod est prius, inveniatur esse communius, sicut animal est prius homine, sequitur, si aliquid est prius substantia et aliis generibus, quod aliquid sit commune substantiæ et aliis generibus. Et præcipue secundum opinionem Platonicorum, qui posuerunt universalia esse principia, et unum et ens quasi communissima esse principia omnium.*

(2) « Le cause moventi dunque siccome generate avanti, sono anteriori; « ma quelle che sono come la ragione (la specie), ad un tempo : τὰ δ᾽ ὡς ὁ « λόγος, ἅμα ». *Metaph.* XI (XII), 3.

(3) Ivi.

tempo, non fossero necessarie le idee, quando non ci fosse da spiegar altro che le cose reali; ma se oltre queste ci sono le specie, se ci sono le *cose possibili*, che non essendo reali pur sono qualche cosa, in tal caso, ci sono anche queste da spiegare, e così le idee ridivengono necessarie. Quella conclusione dunque vale a condizione, che sia vero il principio, che colla conclusione stessa si vuole stabilire: pecca dunque di circolo. E questa conclusione era probabilmente venuta, o certo più facilmente ammessa, per una falsa maniera di parlare già introdotta nelle scuole, e da Platone stesso, mi pare, usata, od accettata, quella cioè che chiamava la materia il tuttinsieme *το σύνολον*, o tutte cose, *πάντα*, onde la questione « se erano le idee distinte dalle cose » si riduceva a quest'altra « se oltre il tuttinsieme o oltre al « tutte cose » c' è pur qualche cosa » *εἰ ὅτι μάλιστα ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον*, (1) come la propone Aristotele, questione che ha una ripugnanza intrinseca.

Aristotele fa dunque gli universali ora posteriori, ora simultanei, ora anteriori ai singolari. Ma vediamo, se facendo uso delle sue sottili distinzioni, possiamo conciliarlo seco medesimo.

78. Circa l'anteriorità nell'ordine della cognizione, che dice essere un' anteriorità assoluta (2), così distingue: « altramente sono anteriori le cose (cognizioni) secondo la ragione, e altramente quelle secondo il senso. Poichè secondo la ragione sono anteriori gli universali, *κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον, τὰ καθόλου πρότερα*: secondo il senso, i singolari. » Ma che secondo il senso sieno anteriori i singolari agli universali, non c'è, a dir vero, bisogno di dirlo: poichè il senso, secondo Aristotile stesso, è dei soli singolari, e non raggiunge punto nè poco gli universali, se non per un certo parlare improprio e traslato. Laonde, quando Aristotele gli attribuisce gli universali per accidente (3),

(1) *Metaph.* II (III), 4. In fatti sebben si considera il ragionamento che s' usa *Metaph.* XI (XII), 3, per escluder le idee, si troverà che tutto è fondato su questa sentenza: ἃ πάντα γὰρ ὕλη ἐστι κ. τ. λ.

(2) Ἄλλον δὲ τρόπου, τὸ τῇ γνώσει πρότερον, ὡς καὶ ἁπλῶς πρότερον. *Metaph.* IV (V) 11. Il dire che, l'anteriorità di cognizione è assoluta, è platonico.

(3) « Il vedere vede per accidente il colore universale, poichè questo co-
« lore che vede è colore, quell'*A* singolare che il grammatico considera è *A*.
« Poichè se è necessario che ci sieno principii universali, è necessario an-

altro non fa che impacciare la nettezza del ragionamento, non potendo significare un tal modo di dire, così caro al nostro filosofo, se non che l' intendimento vede nella sua universalità quello, che nel senso è singolare. Ma il vedere questo non è altro, che il vedere la *ragione* della cosa sensibile, ossia la *specie*, la quale non è certamente lo stesso sensibile reale, nè con lui si può confondere, ma è appunto l'universale, e nient'altro che questo, riferito al singolare. Ora, secondo Aristotele, il solo intendimento ha per oggetto l'*essere* o la *ragione* della cosa (prendendo Aristotele questi due vocaboli come equivalenti): l'ordine dunque della cognizione, κατὰ λόγον, è l'ordine dell'essere e della verità, che nella mente e non nel senso si trova. Di nuovo dunque, nell'ordine dell'essere delle cose, l'universale è anteriore al singolare, parlando sempre delle cose contingenti.

79. Finalmente, secondo lui, sono anteriori le sostanze singolari, perchè, dice, queste sole producono le altre colla generazione, e non producono la specie separata dalla materia, ma tutt'insieme. Que'primi principii, che sono in atto, non sono universali. « Poichè il principio dei singolari è singolare. L' uomo detto dell'uomo è universale, ma non ce n'è alcuno» (1); ci sono soltanto degli uomini singolari. Quelli dunque sono i principii, e i principii sono anteriori. Ottimamente. Ma questo non prova, se non che il singolare generante è anteriore al singolare generato: il che non ha a far nulla colla questione delle specie. Questa comparisce ben tosto appresso, quando convien spiegare come la *specie* essendo una e comune a molti, non sia qualche cosa di diverso da ciascuno dei molti, ed anteriore a tutti i singolari e generanti e

« cora che universali sieno le cose che di essi constano, come nelle dimo« strazioni, e se la è così, niente c'è di separato, nè pure l'essenza » *Metaph.* XII (XIII), 10. Aristotele fa gran caso di questo argomento contro Platone « se le cose mondiali si compongono d' universali, sarebbero anch'esse universali ». Ma Platone non ha mai detto che gli enti sensibili e materiali si compongano d' universali: ma ha detto che *imitano* gli universali, come le imagini l'idea esemplare, e nella mente altresì ne *partecipano*. L'obbiezione piuttosto si rivolge contro Aristotele, che compone le cose mondiali di *materia* e di *specie*, e quindi è obbligato a fare che la specie sia ad un tempo singolare nella materia, e universale nella mente restando identica.

(1) *Metaph.* XI (XII), 5.

generati, potendo ella accomunarsi colla mente anche a qualunque numero di singolari possibili. Qui si sente l'imbarazzo del nostro filosofo, che si involge nell'oscurità. La causa « di quelle cose, « dice, che sono nella medesima specie, *ἐν ταὐτῷ*, è diversa non « di specie, *οὐκ εἴδει*, ma perchè quella (causa) dei singolari « è altra; altro la tua materia, e il movente, la tua specie, *καὶ τὸ* « *εἶδος*, e altro la mia: per l'universale ragione poi sono le me- « desime » *τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταὐτά* (1). Dunque s' abusa della parola *specie*, perchè 1.° si dice che la *specie mia* non è la *sua*, la specie di ciascuno singolare è diversa (qui si prende evidentemente come *forma reale*); 2.° e pure si dice, che queste diverse specie non differiscono di *specie* o di *ragione*. Sono dunque due le specie, l'una singolare diversa in ciascuno dei singolari, l'altra universale, comune a tutte le specie singolari. Avea dunque ragione Platone di dire che le cose sensibili non hanno la *specie universale*, ma solo la imitano, che la forma de' singolari è una certa copia o imagine della specie; e Aristotele non avrebbe fatto altro, che estendere la denominazione di *specie* a quello

(1) *Metaph.* XI (XII), 5. — Lo stesso imbarazzo si vede nel passo, che segue immediatamente, dove distingue i *principii* e gli *elementi*, che si dicono di molti, e allora si dividono e moltiplicano, dai princìpî ed elementi considerati in se stessi, che restano i medesimi pei diversi generi. Egli non s'accorge, che restare i medesimi è lo stesso, che ridursi in una sola *idea*, e che tutta la questione s' aggira intorno alla natura di questa *idea*, che appunto per essere una e universale non può essere quei princìpî ed elementi divisi e moltiplici, e pure non può cancellarsi dal novero delle entità: non conviene sfuggire o nascondere in vane parole la questione, ma affrontarla con coraggio e lealmente risolverla. Ecco dunque le parole d' Aristotele, che seguono alle citate: « Cercasi dunque quali sono i principii o gli elementi (ἀρχαὶ) « delle sostanze . . . è chiaro, che quando si dicono in più sensi (πολλαχῶς), « sono di ciascuno gli stessi; ma distinguendo (διαιρεθέντων) non sono gli « stessi, ma altri, se non che in qualche modo sono anche di tutti (πλὴν ὡδί « καὶ πάντων) ». Se i principii (καὶ στοιχεῖα) delle sostanze, dei relativi, dei *quali*, sono i medesimi o diversi, di ciascuno, come sono anche di tutti? Qui sta il nodo, su cui trapassa leggero e quieto il filosofo contentandosi della parola in qualche modo, ὡδί, senza mai dire qual sia questo modo, che possa rimovere la contraddizione. Prosegue: « in qualche modo poi (ὡδί) i mede- « simi, cioè per analogia, poichè, sono materia, specie, privazione e movente ». La specie dunque è altra nei singolari, altra in se stessa: si divide, ed è una, ed indivisibile. Ma in se stessa qual è? Certo, universale: quello dunque, che non è universale, a torto si chiama specie: indi l'inestricabile logomachia.

che non è veramente *specie*, e fondando il suo nuovo sistema sopra un equivoco di parole.

CAPITOLO VI.

Nelle arti la specie nella mente dell'artefice è anteriore all'opera: difficoltà, che questo produce nel sistema aristotelico.

80. Così dunque Aristotele, parlando delle cose, che si generano, ossia, come dice, dei principî dei sensibili (1). Ma venendo a quella specie, che è nella mente dell'artefice, confessa apertamente, che la specie è anteriore all'opera. E questo per lui è un nuovo imbarazzo. Vediamo come anche di questo procacci di uscire.

Confessa dunque, che nell'opere dell'arte le specie sono anteriori, ma queste, dice, inesistono nell'opifice, e perciò in un reale, perchè « le cause moventi (come l'opifice) esistono come « nate avanti ». L'arte non è un principio insito in ciò che si fa, com'è la natura, ma in un altro; ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις, ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. Onde, quando si cercasse la specie dell'opifice stesso, allora si troverebbe coesistente alla sua materia, e non anteriore.

81. Ma di quante difficoltà rimane involta questa risposta? La prima è quella di sapere, se la *specie*, che è nell'artefice, sia specie dell'artefice stesso? A ragion d'esempio: la specie della casa, che è nella mente dell'artefice, è la specie dell'artefice, o dell'opera futura dell'artefice? Aristotele qui si trova in un impiccio tanto maggiore, quant'è maggiore l'acutezza della sua mente: ei si dibatte seco stesso tra le contraddizioni. Comincia dal dirvi, che la forma della casa non è che l' arte stessa, « come la ragione della sanità non è che l'arte di medicare; ἡ γὰρ ἰατρικὴ τέχνη ὁ λόγος τῆς ὑγιείας ἐστί (2); e così mentre si parlava prima dell' artefice, ora si parla dell' arte, quasichè l'arte, e l'artefice sia la medesima cosa.

(1) Ἀρχαὶ τῶν αἰσθητῶν. *Metaph*. XI (XII), 5.
(2) *Metaph*. XI (XII), 3.

Ricomparisce dunque, sebbene con altra forma, la stessa questione: « se l'arte sia la specie dell'artefice, che opèra secondo l'arte, o della sua opera futura? » Quando anco dunque la *specie*, secondo cui opera l'artefice, si chiamasse arte, non sarebbe con questo sciolta la questione: « se la specie della casa nella mente dell'artista sia la specie dell'artista o qualche cosa di diverso da esso, sostanza operante, che la possiede, qualche cosa fornita di caratteri e di natura propria, » poichè la sostituzione d'un nome non scioglie la questione.

Oltracciò il confondere la *specie* coll'*arte* va in opposizione cogli stessi principî d'Aristotele, il quale insegna che la *natura*, e l'*arte* sono due principî motori, l'uno interno e l'altro esterno, e insegna pure che la *specie* all'incontro è ciò, in cui tende il moto, *εἰς ὅ δὲ, τὸ εἶδος* (1), e che « nè move, nè si move » *οὔτε γὰρ κινεῖ, οὔτε κινεῖται τὸ εἶδος* (2), poichè le *forme* o *specie* sono immobili (*ἀκινητὰ* (3)). Dunque le *specie* non sono l'*arte*, come l'arte non è l'artista, sostanza reale e prima per Aristotele. Di più, se la specie, per confessione d'Aristotele « è ciò « in cui tende il moto com' a suo fine », quello, che si dice anche primo nella mente dell'artista, e ultimo nell'operazione (4), conviene pure, che sia qualche cosa prima, che l'opera l'abbia raggiunto, e sia realizzato, poichè, se ci tende, non l'ha raggiunto ancora. Nè si dirà, che il moto tenda nel nulla, perchè anzi ciò, in cui tende, è dichiarato più nobile di quelle cose, che sono al fine (5).

82. La specie dunque è qualche cosa d'anteriore alla sua realizzazione, secondo i principî riconosciuti da Aristotele medesimo: ma quell'elemento anteriore al reale finito sfuggì alla mente del filosofo. Quando poi ei non era preoccupato da questa terribile questione delle idee, confessava ingenuamente, che la specie, per es.: la *sanità*, nella mente del medico non è operativa, e però non è l'arte, se non per una metafora; *τὸ δ' οὗ ἕνεκα, οὐ*

(1) *Metaph.* XI (XII), 3.
(2) *Phys.* V, I.
(3) Ivi.
(4) *Eth. ad Nicom.* VI. 11.
(5) *De Cœl.* II, 13.

ποιητικόν. Διὸ ἡ ὑγίεια οὐ ποιητικὸν, εἰ μὴ κατὰ μεταφοραν (1). « Ciò, in grazia di cui si fa (la specie), non è operativo: così la *sanità* non è operativa, se non per metafora »; perchè dunque, quando nella questione delle idee si trova stretto, dice, che la *sanità* stessa è l'arte, cioè una causa operativa, senza avvertire il lettore della metafora? La ragione è chiara; se ne l'avesse avvertito, svaniva l'argomento.

Ed è da notarsi, che come, per via di metafora, confonde l'arte colla specie, così confonde pure colla specie, per un'altra metafora, la natura, che è l'altro motore, cioè il motore interno; onde ne dà una doppia definizione, ossia la fa risultare da un doppio elemento, chiamandola ad un tempo un certo che e un cert'*abito a cui*, τόδε τι, εἰς ἥν καὶ ἕξις τις (2). Il *certo che* è la specie, l'*abito* poi *a cui* è la tendenza alla specie, che ancora manca nella materia. Per *natura* dunque intende la specie, ma con aggiungervi un principio abituale attivo: dove osserviamo, che se la specie ha bisogno di quell'aggiunta, dunque essa da sè non è attiva. Dice tuttavia così: « tre sono le ousie, « la materia, *un certo che* in ciò che apparisce (poichè tutto « ciò che è per contatto e non per connaturamento, è materia « e subietto): la natura che è un *certo che* e un *cert'abito a cui*; « e di più la terza, quella che risulta da queste individuata « (καθ' ἕκαστα) come Socrate e Callia (3) ». Allo stesso modo

(1) *De Gen. et Corrupt.* I, 7.

(2) *Metaph.* XI (XII), 3.

(3) Ivi. — La distinzione di queste tre cose, a cui si dà ugualmente il nome d'ousia, reca gran confusione al ragionamento, perchè unisce sotto lo stesso nome tre concetti differentissimi, di maniera che la parola ousia diventa intraducibile. Poichè si tradurrà ella colla parola essenza? L'essenza esprime una cosa nella sua possibilità; per es.: l'essenza d'uomo non è che l'uomo contemplato nella sua possibilità, è quella che Aristotele chiama δεύτερα οὐσία. Nella parola *essenza* dunque non si comprenderebbe la materia che è *realità*, non essenza, il contrario dell'essenza. Si tradurrà colla parola sostanza? Questa parola si oppone ad accidente, e la sostanza può essere possibile e reale: non esprime dunque il reale da sè solo, come la materia, nè la specie da se sola: può convenire solo al composto, ma astraendolo da' suoi accidenti: com'è dunque possibile che i ragionamenti procedano netti e chiari con vocaboli così perplessi ed incerti? Siamo dunque obbligati di ritenere la parola greca ousia, ogni qual volta non riceva dal contesto una significazione determinata.

dunque che altrove fa risultare l' individuo dalla materia e dalla *specie*, qui il fa risultare dalla materia e dalla natura, sostituendo alla specie la natura, e per poter far ciò v' inserisce un abito attivo e tuttavia non crede di moltiplicar con questo i suoi principî che sono costantemente tre: la materia, la specie, e la privazione.

Ma in fatto non bastandogli la *specie* a spiegare la produzione delle cose, ci aggiunge un *abito attivo* che è veramente un quarto principio, che egli dissimula, e chiama così la *specie* resa da lui attiva, col nome di *natura*.

83. Tornando dunque a ciò, che dicevamo in principio, il luogo citato (Metaph. XI (XII) 3) parso oscurissimo agli interpreti, che si dividono in varie sentenze, secondo noi contiene uno sforzo, che fa Aristotele, per conciliare il suo sistema delle specie non altrove esistenti che nelle sostanze reali col fatto delle operazioni e produzioni dell'uomo, che si fanno dietro le specie che sono nella mente dell' uomo stesso, e non nelle cose. Analizziamo il contesto. Ivi si propone di mostrare che « nè la materia, nè la specie si fanno ». E, tra gli argomenti, che adduce, il principale è questo, che ciò, che si fa, esige un principio, dal quale si faccia (ἐξ οὗ) e quest'è la *materia*, e un altro, in cui termini l'operazione (εἰς ὅ) e quest'è la *specie*. La materia dunque e la specie sono condizioni di ogni trasmutazione: dunque nè l' una nè l'altra si genera (οὐ γίνεται), che altramente s'andrebbe all' infinito, convenendo, che, se la materia o la specie fosse l'effetto della trasmutazione, ci fosse un'altra materia, e un' altra specie anteriore, e così senza fine. Ma la *specie*, che è nella mente dell'artefice, è ella forse il principio εἰς ὅ, ossia εἰς τι *(in quod, in aliquid)*? — Qui comparisce la difficoltà, perchè la specie reale, in cui termina la trasmutazione, non è nella mente, ma nella cosa prodotta dalla trasmutazione. Introduce dunque un terzo principio, che è il principio movente (ὑπό τινος, ὑφ' οὗ μὲν, τοῦ πρώτου κινοῦν τος), e dice, che appartiene a questo principio movente l'arte, e che l'arte è lo stesso che la specie, secondo cui opera l'artefice: quasi dica, che i principî moventi, essendo nati prima ὡς προγεγενημένα ὄντα, si dee cercare, come sia nata l'arte in un altro discorso. Ma con questa risposta riserva la questione e non la scioglie. Traduciamo ora le parole del testo come noi crediamo che vadano intese: « In alcune cose dunque la quiddità (τόδε τι) non è fuori della so-

« stanza composta (*συνθέτην οὐσίαν*), come la specie della casa, se « pur non è l'arte. Nè c'è generazione o corruzione di queste cose ». Pare che gli rincresca d'introdurre quest'arte, perchè lo fa dubitativamente, benchè tosto appresso, rinfrancato, ne parli in modo assoluto: quella *specie* dunque, che è l'*arte*, è fuori della casa reale, che è la sostanza composto di materia e di forma. Continua: « ma « in altro modo, sono e non sono, la *casa senza materia* e la *sanità*, « e tutto ciò che è secondo l'arte. Ma se pure, si dovesse ammet- « tere che ci sia quiddità fuori della sostanza composta, non si do- « vrebbe che solo nelle cose naturali ». Qui confessa, che l'arte, la specie nell'artefice, è, ma in un altro modo da quello in cui sono le specie nelle sostanze naturali; e certamente anche nelle sostanze prodotte dall'arte, dove la specie è unita intieramente colla materia e da questa inseparabile. Non dice tuttavia quale sia questo modo, e però riserva di nuovo, e non iscioglie la questione. Dice bensì, che non si generano, nè corrompono: con che confessa di più, che tali specie sono privilegiate sopra quelle che si generano e si corrompono, e però sono in questo agguagliate a quella che prima avea chiamata « l'ultima » cresce con ciò, anzi che diminuirsi, la difficoltà. — « Per il che non disse « male Platone, che specie sono tutte le cose qualunque sieno per « natura, (posto che le specie sieno l'altre da questi reali, *ἄλλα* « *τούτων*), come fuoco, carne, capo: poichè tutte cose sono ma- « teria, e la (essenza) finale di quella che è massimamente so- « stanza. La causa movente dunque è come generata avanti: « quella che è causa come ragione, (*ὡς ὁ λόγος*, ed è lo stesso « che la specie nella mente dell'artefice, onde appresso *ἡ ἰατρικὴ* « *τέχνη ὁ λόγοςτῆς ὑγιείας ἐστί*) è simultanea. Poichè quando l'uomo « è sano, allora è anche la sanità ». Traducendo così questo luogo io m'allontano alquanto dalla comune interpretazione; ma parmi che inteso così riesca più chiaro. Aristotele vuol persuadere, che tutto ciò che c'è si riduca alle sue *sostanze prime*, cioè alle sostanze reali composte di materia e della specie che la finisce e determina. Ora questa mi pare, che voglia indicare colle parole, *τῆς μάλιστ' οὐσίας ἡ τελευταία*, e che esse non si devano già riferire alla materia, essendo proprio della specie l'esser fine, e non della materia, che è indeterminata e senza fine per se stessa, e l'ultima materia si direbbe *ἔσχατη* ma non *τελευ-*

ταία (1). A ἡ τελευταία quel dunque si deve sott' intendere, per quant' io credo, οὐσία che è la specie sostanziale, la seconda sostanza (δεύτερα οὐσία), finale della prima (ἡ κυριώτατα τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα (2)). Trae vantaggio da una sentenza di Platone, approfittandone a suo modo. Platone avea detto, che le cose reali e sensibili sono l'altro o il diverso delle specie, e le specie l'altro o il diverso delle cose » ἄλλα τούτων: di qui vuol conchiudere Aristotele, che le cose e le specie sono relativi indisgiungibili. Avea detto ancora Platone, che le *essenze* delle cose tutte sono le *specie,* e poichè nominandosi le cose si nominano le loro essenze, quindi le cose tutte sono specie; εἴδη ἐστιν ὁπόσα φύσει; il che ammette e riconosce costantemente per vero Aristotele per tutto, ov' insegna, che le seconde sostanze, δεύτεραι οὐσίαι, quali per lui sono le specie sostanziali, si predicano delle prime cioè delle sostanze reali (οὐσίαι πρώτως) in modo, che a queste si dà il nome e la definizione di quelle (e la definizione esprime l'essenza): onde se si domanda d' un uomo reale, (prima sostanza) « che cosa è », si risponde giustamente: « è un uomo » (seconda sostanza), il che ritorna alla sentenza platonica εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει (3). Da questo adunque argomenta Aristotele, che le specie non ci possono essere, secondo Platone, che delle sole cose in quanto sono naturali, e non in quanto sono fatte da un artefice intelligente: le specie, dunque, conchiude, devono essere nelle nature reali, coerentemente alla dottrina di Platone, e resterà poi sempre a spiegare, che cosa sia la specie nella mente dell'artefice.

84. Ora questo procaccia veramente di farlo nel primo dei posteriori, e nel terzo dell'anima; ma come gli riesce? Ci troviamo alcune sentenze generali, ma la questione non si lascia vincere (*Ideol.* 231-274). Vediamolo. Aristotele suppone, che l' intendere « sia un patire, simile in qualche modo, a quello del senso; ὥσπερ το αἰσθητικον πρὸς τὰ αἰσθητὰ οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά (4). Ora l' intendere è tutt'altro, poichè la sen-

(1) *Cf. Metaph.* IV (V), 16.
(2) *Cat.* 3.
(3) *Cat.* 3.
(4) *De An.* III, 4.

sazione o il fantasma non significano nulla, l'intendimento all'incontro rende lo stesso fantasma *significativo degli enti*. Come avvien dunque ai fantasmi stessi l'abilità di *significare?* Questo è quello, che Aristotele non s'accorge punto di dovere investigare (1). Se avesse frugato qua entro avrebbe probabilmente conosciuta la verità, che gli sarebbe stata luce nova; perchè avrebbe veduto, che segno non si dà, senza che preesista una idea, avente un'esistenza obiettiva (*Prefaz. alla Teosof.*). L'idea dunque da Aristotele è supposta, non ispiegata, e in vano negata. Se si suppone che della passione sofferta dall'azione della sostanza reale, resti qualche cosa nell'intelletto, a quel modo che spiega nel primo de' Posteriori, come, dimandiamo di novo, questa cosa, che resta, sarà un segno, come sarà rappresentativa d'una sostanza reale? Il nodo sta qui, e sfugge interamente ad Aristotele. Suppone senza difficoltà, che quello, che resta nell'anima, sia l'*intelligibile, νοητὸν*; ma non si tratta di supporre l'intelligibile, ma di spiegare come una cosa qualunque possa essere intelligibile. Dice che la forma in quest'azione della sostanza reale sull'intelletto si separa, e conchiude che « come le cose sono separabili dalla materia, così sono le cose intellettuali » *καὶ ὅλως ἄρα ὡς χοριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν* (2). Quello che si separa, secondo lo stesso Aristotele, è l'*essere della cosa* dalla *cosa* come l'*essere della carne* dalla *carne τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα*: la quiddità *τὸ τί ἦν εἶναι*: il *comune*. Ma se veramente si separa quest'elemento intelligibile, quest'essenza seconda dei reali, e il filosofo non ci tiene anche qui a bada con delle metafore, è da conchiudersi, che le specie non sussistano solo nelle sostanze reali, ma anche separate, e nelle menti, e sono di due maniere e d'opposta natura. Nel

(1) Aristotele immaginava, che la cosa esterna s'imprimesse nell'anima o in qualche parte del corpo come un sigillo, καθάπερ οἱ σφραγιζόμενοι τοῖς δακτυλίοις e forse come una pittura οἷον ζωγράφημά (περὶ μνήμης 1) e con questa specie fantastica l'uomo intendesse. Ma con questo solo nulla è spiegato, poichè convien dire come l'anima può conoscere che questa impressione sia una similitudine o forma delle cose, quando non conosca prima le cose, e come un'impressione che sta dov'è fatta, possa dall'anima trasportarsi altrove, e rendersi universale e libera. Qui sta il nodo del problema dell'intelligenza.

(2) *De An.* III, 4.

qual caso egli si fa con Platone, e rinnega il proprio sistema. Vuol egli dire, che queste specie prima si trovano nelle sostanze reali, e posteriormente nell' intelletto, a cui dà la facoltà di prendersi per sè quell' elemento separandolo dalla materia? Ma d'altra parte la *specie comune* non può stare in nessuno dei singoli, chè un singolare, come tale, niuna cosa propria comunica all'altro, ma è finito tutto in se stesso. Pure Aristotele senza vedere, che quest'è impossibile, è obbligato dalla necessità del sistema ad ammettere il *comune* ne' singolari reali, e lo chiama « l'uno ne' molti » (1). Che se è *uno*, separato quest'uno da' molti per opera dell'intelletto, s'ha una *specie sola* partecipata da' molti, che è quello appunto, che attribuisce a Platone, *τὸ δὲ ἶδος αὐτὸ ἕν ἕκαστον μόνον* (2), ma Platone la faceva anteriore alle cose finite, e da queste partecipata, Aristotele la vuole posteriore, e da queste partecipata all' intelletto umano, per un'operazione di questo, ritornando così indietro dal cammino fatto da Platone, e ravvicinandosi a' Pitagorici (3).

Oltrecchè poi essendo manifestamente impossibile, che nei singolari, che come tali hanno una esistenza ciascuno separata, e senza alcuna comunanza, ci sia il comune o l'universale (e se non vi fosse l'intelletto non potrebbe separarlo), Aristotele è obbligato, per sostenere il suo sistema, d'adoperare delle frasi contraddittorie. A cagion d'esempio dice che la specie è l'« uno ne'molti »(4),

(1) « Che dunque sieno le specie o un che oltre i molti (εἶδη, ἢ ἕν τι παρὰ « τὰ πολλὰ) non è necessario alla dimostrazione. Ma è necessario che si dica « *veramente* (ἀληθὲς) esserci l'uno secondo i molti (ἓν κατὰ πολλῶν), perchè « non ci sarebbe l'*universale* (τὸ καθόλου). — È dunque necessario che ci sia « un che uno, e il medesimo non omonimo ne'molti. Δεῖ ἄρα (τι) ἓν καὶ τὸ αὐτὸ « ἐπί πλειόνων εἶναι μὴ ὁμώνυμον. *Poster*. I, 11.

(2) Aristotele stesso usa di frequente il vocabolo αὐτοέκαστον per indicare come la *specie* sia una e la medesima (*Metaph*. XIII (XIV), 8; *Magnor*. *Mor*. I, 1; *Eth. ad Nicom*. I, 4. — *Cf*. TRENDELEMBURG, *De ideis*, etc. pag. 39).

(3) L'indica egli stesso, dove dicendo che Platone faceva l'uno e i numeri esistenti oltre le cose (παρὰ τὰ πράγματα), aggiunge, e non come i Pitagorici; καὶ μὴ ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι. *Metaph*. I, 6, pei quali l'uno e i numeri erano le cose stesse, come pure Aristotele oltre queste non li ammette.

(4) Nel primo de' *Metafisici* 9, asserisce contro Platone, che le specie devon essere nelle cose, se devono servire alla cognizione delle cose. Le

cui l'intelletto poi separa. Ora mentre qui fa, che la specie, cioè la sostanza seconda, inesista ne' molti singolari e reali, che sono le sostanze prime, tutto il contrario dice nel libro delle Categorie, dove, come abbiamo veduto, insegna, che le sostanze prime sono nelle sostanze seconde o specie; *ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι.* (1)

Ora questo, che le sostanze reali (finite) sieno nelle ideali, non involge punto contraddizione, perchè s'intende, come nell'*universale* possa dirsi che si contiene il *singolare*; ma che nel meno stia il più, nel singolare l'universale, l'idea nella realità, questo manifestamente ripugna, a meno che si consideri il reale, non

idee di Platone « non giovano, dice, nè pure alla scienza dell'altre cose, « poichè esse non sono l'essenza (οὐσία) di queste, che se fossero, sareb« bero in esse, ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν ». Vuole dunque che le specie sieno nelle cose, acciocchè costituiscano la loro *essenza*: come dunque all'opposto dice altrove, che le cose anzi devono essere nelle specie? In secondo luogo, come si conoscono le cose secondo Aristotele? colle specie *separate* dalla realità per opera dell'intelletto. Queste specie separate, in quanto sono separate, non sono nelle cose: onde torna la stessa difficoltà. Per vincerla Aristotele è obbligato ad identificare le specie nell'intelletto separate dal resto, e le specie nelle cose unite alla materia. Ma se le sue specie rimanendo identiche possono avere due modi d'esistenza, l'uno nelle cose e l'altro nell'intelletto, perchè poi non intese che anche le specie di Platone potevano avere due modi d'esistenza, rimanendo identiche, l'una separata dalle cose e nella mente eterna, e l'altra nelle cose reali e contingenti? E d'altra parte come poteva dire che Platone negasse alle specie d'essere l'essenze de' sensibili, quando egli non ammetteva altre essenze fuori delle specie, e queste partecipate da' sensibili stessi? Non confessa egli stesso, che le specie sono « cause certamente formali all'altre cose » αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις (*Metaph.* I, 6)? Certo, se si sveste il sensibile d'ogni specie non rimane che la materia, la quale, per confessione d'Aristotele, è irreducibile alla specie. Onde qual meraviglia che Platone chiamasse i molti, cioè i reali, senza la specie o forma, *sinonimi* tra loro, non restando più nulla che li distinguesse, ed *equivoci* alla specie; κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσι (*Metaph.* I, 6). E si può di più dubitare, che esprimendo così il pensiero di Platone, Aristotele un pocolino lo alterasse, o traesse profitto da qualche espressione meno esatta del suo maestro, poichè i *sensibili* privati d'ogni forma, secondo Platone, non sono nè pur *molti* se non in potenza, e meglio si direbbero « il grande e il piccolo », o si chiamano molti, perchè suscettivi d'essere informati poi dalla specie, e così divenir poi molti determinati.

(1) *Cat.* 3.

quale è in sè, ma qual è pensato dall'intendimento; dove il reale è composto di reale e d'idea, e in questo *composto* l'intendimento può trovarci l'idea, come la parte che sta nel tutto; ma questo modo di concepire l'ideale nel reale pensato, o favorisce Platone, e non Aristotele, o riconduce Aristotele a Platone.

85. Se dunque noi prendiamo da Aristotele quello che ci concede, che « le cose non si potrebbero conoscere per mezzo delle specie qualora queste non fossero nelle cose » verremo contro lui stesso ad argomentar così: le specie che sono *universali* non possono esistere ne' singolari reali, ciascuno de' quali ha un'esistenza chiusa nella propria realità: ma quando i reali singoli sono conosciuti da un intendimento, allora c'è ad un tempo presente a questo, sebbene in diverso modo, la *realità* di ciascuno, che niente ha di comune colla realità degli altri, e la *specie universale* e comune, che coll'astrazione si può segregare. Dunque questa specie universale, che è l'intelligibilità de'reali, vien posta dall'intendimento, e non è ne' reali quali sono fuori di questo.

CAPITOLO VII.

Aristotele continua a confondere e identificare la forma delle cose reali finite (fuori della mente) colla specie: indi nuove e insuperabili difficoltà.

86. Ma pure conviene, che Aristotele ci dica chiaro, se la *forma reale*, che ha ciascuno degli enti finiti, sia numericamente la medesima colla *specie*, che è nell'*intelletto* che li conosce, o se questa sia diversa e forse una similitudine di quella (C. 3). Non dimandiamo, se si chiamino equivocamente con uno stesso nome, perocchè gli equivoci non sciolgono le questioni, ma se si tratta d'una identica e univoca specie. Se dice, che sono diverse, benchè simili, in tal caso ricade su di lui la censura, ch'egli fa a Platone, di moltiplicare gli enti, e per ispiegare i reali introdurre altrettanti e più d'ideali (1). Nè varrebbe cos'alcuna

(1) *Metaph.* I, 9.

l'aggiungere, che le specie dell'intelletto sono *simili* alle specie o forme delle cose reali: poichè lo stesso può dir Platone; e poi, come sa egli che siano simili se non confrontandole? E per confrontare la specie reale e l'ideale, conviene avere presenti all'intelletto sì quella che questa: ma se quella si conosce, questa seconda è inutile (*Ideol.* 107 not.). Di più, se sono simili hanno una *specie comune* e intorno a questa rinascerà la stessa questione, onde s'andrebbe all'infinito colla serie delle specie (*Ideol.* 1180-1189). Dirà dunque, come effettivamente risulta dai luoghi allegati, che sono identiche numericamente. Ma questo è impossibile secondo i suoi stessi principii: e vediamolo.

1°. Aristotele riconosce, che la *forma* degli enti è singolare; e che la *specie* dell'intelletto, con cui si conosce, è un *universale*. Il singolare non può essere identico coll'universale; nè vale il dire che l'intelletto è quello che aggiunge l'universalità, perchè l'universalità non è una cosa accidentale, che si possa aggiungere o levare alla specie, ma la specie è universale essenzialmente, e questa universalità deriva intrinsecamente dalla natura della specie stessa;

2°. Aristotele dice, che « l'intelletto è in qualche modo gli « stessi intelligibili in potenza, ma in atto non è niente di essi « prima che gl'intenda » (1); dunque la specie nell'intelletto si produce all'atto dall'operazione dell'intelletto stesso. Ma la specie, forma dei particolari reali, è già prodotta all'atto in essi prima ancora che sieno conosciuti. Il che tanto più vale per Aristotele, che non riconosce necessario all'esistenza dei sensibili che sieno conosciuti, mettendo in beffa gli esemplari di Platone (2).

Non possono dunque esser la stessa cosa la *forma de'reali*, e la *specie dell'intelletto*, facendosi quella in atto, quando questa non è in atto, ma ha bisogno, che l'intelletto stesso la renda in atto.

3°. Aristotele dice, che la forma, che è l'*essere* stesso delle cose, è separabile dalla materia per opera dell'intelletto. Nell'intelletto dunque la forma o specie è *separata* dalla materia, ed è quello ch'egli chiama l'intelligibile (τὸ νοητὸν) (3). Ora la

(1) *De An.* III, 4.
(2) *Metaph.* I, 9.
(3) *De An.* III, 4.

stessa numericamente ed identica specie non può essere, alla maniera di concepire aristotelico, nello stesso tempo, separata ed unita colla materia: dunque di nuovo la *specie*, che è nell'intelletto, non può esser quella stessa che è ne' reali (1).

87. A malgrado di tutto ciò Aristotele è obbligato dal suo sistema d'ammettere, che la *specie* nell'intelletto e ne' *reali* sia veramente identica, poichè se dicesse questo per metafora, intendendo che sono simili, che forza avrebbe il suo argomento contro Platone d'aver coll'introdurre le idee moltiplicati gli enti inutilmente, anzi rendendo più difficile la spiegazione dell'esistenza delle cose? Ma per sostenere la detta identità, quanti assurdi non deve egli ingoiare?

CAPITOLO VIII.

Si continua ad esporre le difficoltà, che presenta la dottrina aristotelica intorno alla specie *esistente nella mente.*

88. Primieramente è assurda questa proposizione:

« In quelle cose che sono senza materia, l'intelligente (τὸ « νοοῦν) e ciò che s'intende (τὸ νοούμενον) è il medesimo. Poi« chè è il medesimo la scienza contemplativa, e ciò che in « questo modo cade sotto la scienza » (2). Ora la scienza contemplativa è forse l'intelligente? No certamente; ma l'intelligente ha la scienza. Sia pur dunque, che la scienza si possa dire il complesso delle cose intese, non è per questo che l'anima intelligente sia queste cose. Ignora Aristotele, con tutta l'antichità, la profonda differenza tra l'*esistenza subiettiva* propria dell'intelligente, e l'*esistenza obiettiva* propria degl'intesi, o almeno confonde spesso in uno queste due cose, che è il filo che riconduce da questo labirinto.

89. Aggiunge Aristotele che « bene e rettamente stimano « quelli, che dicono l'anima essere il luogo delle forme, τὴν

(1) Appartiene alla *prima filosofia*, secondo Aristotele, *Physic.* II, 2, l'insegnare come la forma sia separabile dalla materia.

(2) *De An.* III, 4.

« *ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν*, ma nè tutta, ma solo l'intellettiva « *ἡ νοητικὴ*, nè delle forme in atto definito, ma in potenza « *οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη* » (1). Che se è ben detto, che l'anima intellettiva sia il luogo delle forme in potenza, consegue che l'anima intellettiva sia distinta dalle forme, come il luogo da ciò che occupa il luogo. E se le forme sono identiche nell'anima e ne' reali, sono nell'anima anche i reali indivisi dalla loro forma, il che nega Aristotele. Sembra piuttosto manifesto, che Aristotele, quando dice separabile per la virtù dell'intelletto la forma dalla materia, non considera le cose in se, quali sono fuori della mente, ma quali sono nella mente concepite dall'anima. L'una delle due dunque: o le sostanze reali e prime non esistono che nella mente, o se esistono fuori della mente, non ha luogo la separazione: o si ammette che esistano identiche fuori e dentro, e in tal caso la mente non è più il proprio luogo delle forme, perchè queste stanno anche fuori della mente.

CAPITOLO IX.

Nuova difficoltà; le specie intelligibili *non vengono, secondo Aristotele, dai reali sensibili; ma dalla mente stessa: come saranno dunque identiche le* specie *dei reali, e quelle della mente?*

90. Ma se le specie esistono nell' anima intellettiva solo in potenza, anche l' anima stessa esisterà solo in potenza, poichè « è il medesimo ciò che intende, e ciò che s' intende », e ciò che intende è l'anima intellettiva, ciò che s' intende sono le specie. Non si ritrae Aristotele da questa conseguenza; anzi chiama l'anima « un suscettivo della forma, *δεκτικόν τοῦ εἴδους*, e dichiara, che non è altra la sua natura se non questa che è possibile », *ὥστε μηδ' ατοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν* (2).

C'è dunque nell'uomo, secondo Aristotele, un'anima intelligente possibile, che è lo stesso che le forme possibili. Ora come è

(1) *De An.* III, 4.
(2) Ivi.

tratta poi quest' anima all'atto? Sente egli stesso che non può bastare il definire l'intelligenza un che puramente possibile, un suscettivo delle forme, e però è obbligato d'aggiungere all'anima stessa « una mente che faccia tutte le cose (vuol dire tutte le forme) e che sia come abito e lume, ὁ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς (1). C'è dunque nell'anima una mente che diventa tutte le forme καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι (2); e un'altra mente che la fa diventar tutte le forme. Ora quella mente che produce le forme non può essere le forme stesse da lei prodotte, perchè produrrebbe in tal caso se stessa: oltredichè le forme sono in potenza, e questa mente che trae le forme in atto, è per essenza in atto separabile dalla materia immista e impassiva; καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς, καὶ ἀμιγὴς, καὶ ἀπαθὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ (3). Non può esser le forme nè pure dopo che le ha prodotte, perchè non le produce in sè stessa, ma nell'altra mente possibile, che è suscettiva delle forme, e che diventa tutte le cose. Tuttavia dice che questa mente producente è più eccellente dell' altra e sola immortale e perpetua. « Poichè sempre « ciò che fa è più eccellente di ciò che patisce, e il principio « più della materia, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης » (considerando la mente possibile come la materia dell'intelligenza). — « E soltanto questa « mente separata è ciò che è, ἔστι μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστι », ed essa sola è immortale ed eterna « ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον » (4). Questa anche, dice, non è tale, che « ora intenda, ora non intenda », volendo dire che intende sempre, ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δε οὐ νοεῖ (5). Gli Arabi intesero per questa mente separata una mente separata dall'uomo, poniamo la mente divina; ma questa interpretazione è chiaramente smentita da Aristotele, che dice tale differenza di mente in potenza, come materia, e di mente in atto dover essere nell'anima stessa, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς (6). Se dunque la mente in atto trae la mente in potenza a divenire le

(1) *De An.* III, 5.
(2) Ivi.
(3) Ivi.
(4) Ivi.
(5) Ivi.
(6) Ivi, in principio. — Già Temistio si servì di queste parole per escludere l'opinione che l'intelletto agente fosse Dio.

specie in atto, e però quella è diversa dalle specie in atto da essa prodotte, e pure, quella sola è immortale e perpetua; convien dire che c' è qualche cosa di più eccellente delle specie stesse in atto, e queste periscono, quella poi sopravvive.

91. Ma in tal caso come sa egli che la mente agente sia la scienza in atto, la quale è appunto il complesso delle specie in atto, come avea detto avanti? E queste stesse specie in atto aveva detto essere quella mente possibile che diventa tutte le specie? Poichè torna a dire a proposito della mente agente, che « quella scienza, che è in atto, è il medesimo che la cosa (1).» L'apparente contraddizione mi sembra conciliarsi a questo modo. È da ritenersi che, secondo Aristotele, tutte le sostanze mondiali sono composte di materia e di forma, ma il loro *essere* sta nella *forma* (2), la materia poi, benchè non sia la forma, riceve da questa l'essere per sì fatto modo, che senza questa non

(1) Τό αὐτὸ δὲ ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῶ πράγματι. *De An.* III, 5.

(2) Si vede chiaramente dal distinguere frequentissimo in Aristotele tra la *cosa*, e *l'essere della cosa* come τὸ μέγεθος, e τὸ μεγέθει εἶναι, ὕδωρ καὶ τὸὕδατι εἶναι, ecc. dove per l'essere della cosa intende sempre la forma o specie, che noi chiamiamo semplicemente l'essenza, o la cosa considerata nella sua essenza. Vedi questa maniera aristotelica illustrata nel Museo Renano, pubblicato dal Niebur e dal Brandis del 1828, fascicolo 4. (*Ein Beitrag zur aristotelischen Begriffsbestimmung und zur griechischen Syntaxe*, p. 457 sgg.) e nel Commentario al *De Anima* d'Aristotele di Fed. Ad. Trendelenburg (Jenæ 1833) III, 4, § 78. — Aristotele stesso osserva, che non sempre si può distinguere *la cosa* di cui si parla *dall' essere suo* (*De An.* III, 4); ed è quando è cosa che non ha materia sostrata, ὑποκείμενον (*Physic.* III, 5), il che è quanto dire quand'è già ella stessa pura *forma*, pura essenza, nel qual caso è lo stesso dire la cosa, o l'essere della cosa, onde ἄπειρον, e τὸ ἀπείρῳ εἶναι, καμπυλότης e τὸ καμπύλῳ εἶναι (*Metaph.* VI (VII), 11) torna al medesimo. Ma è da osservarsi di più, che anche il semplice *nome* della cosa come « acqua ὕδωρ » significa ugualmente « l'essenza delle cose, la forma », e la cosa stessa composta di materia e di forma, anzi propriamente significa la forma o essenza, e per significare l'individuo reale ha bisogno di qualche aggiunta, come « uomo » significa l'essenza dell'uomo, e per applicarlo a un uomo reale conviene dire, questo uomo, o simile, e non semplicemente uomo, ed è questa distinzione che fa Aristotele tra ἄνθρωπος, e ὁ τὶς ἄνθρωπος (*Cat.* 3), e la ragione è quella che quivi dice « il nome e la definizione delle seconde sostanze, cioè delle idee, s'attribuisce alle prime, cioè ai reali » e deve esser così se queste seconde contengono l'essere delle prime.

esiste, e se si considera in separato non rimane più che un concetto astratto di relazione, come insegna espressamente nel secondo de'libri fisici. La forma dunque e la materia sono unite sì strettamente, che costituiscono un solo essere chiamato da Aristotele « quella che da prima è sostanza » *οὐσία πρώτως*. Questa dottrina l'applica egli anche alla natura dell'anima. « Come » dice, « in ogni natura c'è qualche cosa che è materia a ciascun « genere, e questo è in potenza tutto ciò che quella natura è; « c'è poi un'altra cosa che è causale ed efficiente (*τὸ αἴτιον καὶ « ποιητικὸν*), per la quale si fa quel tutto, come l'arte alla ma- « teria paziente, è necessario che anche nell'anima sussistano « queste differenze» (1). Ora questa materia e questa forma nell'anima sono la mente possibile e la mente agente. Queste due menti non si devono disgiungere, ma unite fanno un solo subietto intelligente, una sola anima intellettiva completa. L'effetto della loro unione, quando la mente possibile abbia ricevuto le disposizioni *preambule*, sono le specie. Queste adunque sono come il nesso tra la mente possibile e l'agente, e il termine d'entrambi: la mente possibile dunque le riceve per la sua unione e aderenza colla mente agente, ma come le forme sono atto, dipendono e appartengono a quest'ultima: così la materia riceve la forma, ma non è, e non diviene perciò la forma: la mente agente poi avendo la materia (la mente possibile, e le condizioni preparatorie su cui operare) emette un atto che non avea prima e sono le specie: queste dunque sono la stessa mente agente in quanto è attiva sulla datale materia cioè sulla mente possibile, condizione della quale attività sono i sensibili (2).

E conviene che vediamo appunto come la mente possibile si disponga alle specie, come altresì queste sieno prodotte dalla mente agente. È da ritenersi in prima che il concetto della materia divisa dalla forma non è che un'astrazione, cioè un re-

(1) *De An.* III, 5.

(2) Lo stesso S. Tommaso chiama l'intelletto agente, *actus ipsorum intelligibilium* (§ I, LXXXVII, 1), e dell'intendimento umano dice *qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut Intellectus Possibilis, vel est* ACTUS INTELLIGIBILIUM QUÆ ABSTRAHUNTUR A PHANTASMATIBUS, *sicut Intellectus Agens*.

lativo (1) per Aristotele, e che ciò che è in potenza non è ancora. Onde la mente in potenza non è ancora mente. L'anima dunque in quant'è mente in potenza, non è ancora anima intellettiva. Che cosa è dunque per Aristotele? Senso. Vediamo come questo senso sia suscettivo delle *specie*.

92. In fine al secondo libro degli Analitici posteriori, dopo che aveva dimostrato prima, che « ogni cognizione nova nel« l'uomo nasce da una cognizione precedente » (2), e che le conseguenze si cavavano da principî preconosciuti; viene alla questione dell' origine de' principî stessi che non si possono dedurre da principî anteriori, senza andare all'infinito. Trova assurdo il dire, che noi li abbiamo per natura, perchè non ne abbiamo coscienza; trova pure impossibile, se non gli abbiamo, di generarli in noi, perchè non c'è la cognizione antecedente, da cui generarli. Conchiude adunque che si deve ammettere una speciale facoltà (3), non però più eccellente dei principî stessi, che è quanto dire una potenzialità. E così si fa a spiegare questa facoltà inferiore, da cui poi s'hanno i primi principî della ragione. « Pare che una tal cosa sussista in tutti gli ani« mali: poichè hanno innaturata una facoltà giudicativa (*δύναμιν* « *κριτικὴν*) che chiamano *senso*. Inesistendo dunque il senso, « in altri animali la cosa percepita col senso resta, in altri « non resta. Altri dunque, quando sentono, ritengono nel« l'anima un che uno, *ἕν τι*. Essendoci dunque molti di tali « animali, già qui s' ha una certa differenza per modo che in « altri si formi dalla memoria di tali cose una *ragione*, (*λόγον ἐκ* « *τῆς τῶν τοιούτων μνήμης*), in altri non si formi. Dal *senso* dunque « si fa la *memoria*, come diciamo; dalla molteplice memoria poi « della stessa cosa si genera l'*esperienza* (*ἐμπειρία*): chè molte « di numero memorie sono un'esperienza Or poi dall'esperienza « o da ogni quiescente universale nell'anima, dall'uno fuori dei « molti, il quale è in tutti quelli uno, e il medesimo (4), si fa

(1) Τῶν πρός τι ἡ ὕλη. *Phys*. II, 2.

(2) Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προυπαρχούσης γίνεται γνώσεως. *Poster*. I, 1.

(3) Ἀνάγκη ἄρα ἔχειν μέν τινα δύναμιν. *Poster*. II, 15.

(4) Questo è il celebre luogo, materia a tante interpretazioni: Ἐκ δ' ἐμπειρίας

« il principio dell'arte e della scienza (*τέχνης ἀρχὴς καὶ ἐπιαϐτή-*
« *μης*). — Laonde nè ci sussistono abiti definiti (*ἀφωρισμέναι αἱ*
« *ἕξεις*), nè si generano da altri abiti più noti (*γνωριμοτέρων*),
« ma dal senso, *ἀλλ'ἀπ' αἰσθήσεως* (1) ».

Da questo luogo sembra potersi inferire, che Aristotele deduca l'intelligenza dal senso, e che il sensibile corporeo, qual è il fantasma, si converta da sè prima in concetto (λόγος), poi in memoria (*μνήμη*), poi in esperienza (*ἐμπειρία*), poi in principî (*ἀρχή*) delle arti e delle scienze pure col fermarsi nell' anima. Questi suoi modi, ripetuti da Aristotele altrove, hanno fatto credere ad alcuni, come tra gl' Italiani del cinquecento a Pietro Pomponazio (2), che colla filosofia d' Aristotele (e non si credeva ce n'avesse un'altra migliore), l'anima umana non si potesse dimostrare immortale, perchè i fantasmi sensibili se ne vanno col corpo. Per la stessa ragione Alessandro Afrodisio e Averroè introdussero l' *Intelletto passivo*, pel quale intendevano la potenza sensibile, atta a fare tutte quelle operazioni, e in questo l'arabo Commentatore poneva la *specie*, ponendo poi un intelletto agente separato dall'uomo, e unico per tutta la specie umana (3).

ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτ', su cui ved. *Ideol.* 245-273.

(1) *Poster.* II, 19.

(2) *De immortalitate animæ*, e gli altri scritti relativi a questa disputa tra le sue opere. Venezia, 1525, 1567.

Della venerazione servile d'Averroè, entrata a quei tempi nell'Università di Padova, Gaspare Contarini che combattè Pomponazio, già suo Maestro con due eccellenti libri *De immortalitate Animæ* inseriti tra le sue opere, *Venetiis*, 1778, *apud Aldos*, scrive così: *Cæterum cum Patavii essem*, così il Contarini, *quo in Gymnasio totius Italiæ celeberrimo Averrois Commentatoris nomen atque auctoritas plurimum poterat, omnesque ejus auctoris positionibus assentiebantur, easque velut oracula quædam cernui excipiebant*, etc., lib. I, p. 179.

Fra le cause che contribuirono in Italia nel secolo XVI a far abortire gli sforzi della filosofia, questa certamente non fu l'ultima.

(3) Questi errori sono combattuti dall'Aquinate nell'opera C. G. II, 59-61, e altrove. — Il Trendelenburg viene a prendere anch'egli l'intelletto passivo pel complesso delle potenze vitali e sensitive, che non merita al tutto la denominazione d'intelletto o di mente: *Omnes illas, quæ procedunt facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur*, νοῦν παθητικὸν *dictas esse indicamus;* παθητικὸν *quidem, quod tum*

Ma avendo Aristotele espressamente insegnato la sopravvivenza d'una parte intellettiva dell'anima (1), e altri luoghi delle sue opere esigendo una diversa interpretazione, conviene che ci atteniamo a quella che meglio e più facilmente concilia Aristotele con sè stesso. Aristotele adunque dopo il luogo arrecato degli Analitici posteriori soggiunge: « Ma l'anima sussiste tale che « possa patire questo » (2). Acciocchè dunque si possa fare quei passi ch'egli descrisse dalla sensazione al *concetto* fino a'*principî scientifici*, dice, che l'anima dee essere costituita in un dato modo, ma qui non dice *quale*. Per conoscere adunque la natura di quest'anima convien ricorrere ai libri dell'Anima e a'Metafisici dove si vede che la natura d'una tal anima dev'essere intellettiva. Non è dunque il solo senso, che possa fare tutto ciò che in fine agli Analitici posteriori descrive, ma il senso in un'anima intellettiva. La dottrina dunque propria dell'intendimento è supposta, ed è quella che abbiamo prima indicata, e considerando quale sia questa, si può raccogliere, che l'opera del senso non è che una preparazione, o condizione materiale agli atti della intelligenza. Questa è la più conciliante interpretazione che si possa dare ad Aristotele, che certo s'esprime assai oscuramente.

93. E per raccogliere come noi crediamo doversi intendere Aristotele, nel Capitolo 4 del terzo libro dell'Anima, egli parla, secondo noi, della mente umana in universale. E perchè talora dà il nome di mente a ciò che non è mente, per traslato, come dice per un certo traslato, che il senso giudica (3); perciò qui si dà cura di definire di qual mente parli, e dice di quella, per la quale l'anima conosce ed è prudente, ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ »; e poco appresso di nuovo si dà cura, acciocchè non nasca equivoco, di avvertire che parla di quella mente « colla

ab agente intellectu ad perfectionem perducuntur, tum a rebus, in quibus versantur, afficiuntur et occupantur ; φθαρτὸν *vero propterea, quod a sensibus, id est a corpore caduco vim et principium repetunt*. Comm. in III. *De An*. 5, § 2, p. 493, 494.

(1) Χορισθεὶς δὲ ἐστι μόνον τοῦθ᾽ ὅπερ ἐστὶ (*id quod revera est*), καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αΐδιον. *De An*. III, 5.

(2) Ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὖσα, οἷα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο. *Poster*. II, 15.

(3) A tutti gli animali attribuisce δύναμιν σύμφυτον κριτικήν. *Poster*. II, 15.

quale l'anima raziocina e congettura, λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ ». Così distingue questa mente di cui parla e che è sola vera mente, dal senso. E quanto sia distinta da questo, risulta dalle parole che seguono, dove dice che « quale è l'abitudine che il senso ha ai sensibili (αἰσθητὰ), « tale è l'abitudine che la mente ha agli intelligibili (νοητὰ) ». Distingue dunque i sensibili, e però i fantasmi dagl'intelligibili: questi dunque, oggetto della mente, non sono i fantasmi. Ma gl' intelligibili non sono naturalmente in atto, ma in potenza: conchiude dunque che anche la mente non ha altra natura, che quella di *potenza*, ὅτι δυνατόν.

Nel capitolo seguente viene a determinare come sia fatta questa potenza, e qui dice che quantunque sia potenza, ella deve avere una virtù in sè stessa, che (date certe circostanze) la trae all'atto, onde distingue nella stessa ed unica potenza due funzioni l'una di ricevere, l'altra di fare, che non chiama parti ma differenze (διαφορὰς). Queste funzioni o differenze appartengono alla stessa parte dell'anima di cui ha detto voler parlare (1). Ma l'averle chiamate, ciascuna, mente νοῦς, fece sì che si rendesse più difficile l'intenderne la dottrina, considerandole come due menti, o intelletti diversi, il possibile e l'agente. All'incontro il sistema riesce assai più chiaro, se si considerano come due attitudini, virtù, funzioni, o piuttosto elementi della stessa potenza, nella quale unità compariscono costantemente nel capitolo quarto. E veramente in questo capitolo in primo luogo loda la sentenza di Anassagora, che aveva detto la mente dovere essere immista (ἀμιγῆ) e però senza alcun miscuglio di cosa corporea (διὸ οὐδὲ μεμίχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι), semplice (ἁπλοῦν), senza passione (ἀπαθὲς), e non avente nulla affatto di comune con alcun'altra cosa (καὶ μηδενὶ μηδὲν ἔχει κοινὸν) : le quali qualificazioni la distinguono affatto da ogni cosa *sensibile*, e però la *specie* della mente, secondo questa dottrina, conviene che sia totalmente diversa e separata non solo dalla forma, materiale ma ancora da ogni sensazione: onde le difficoltà che più sopra abbiamo indicate, e che qui lasciamo da

(1) Περὶ δὲ τοῦ μορίου τῆς ψυχῆς, ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ κ. μτλ. *De An.* III, 4.

parte. Posta questa spiritualità e purità della mente, Aristotele propone due dubbi:

1° Se la mente ha nulla di comune coll' altre cose, e se l'intendere, come fu detto prima, è un certo patire, in che modo la mente intenderà?

2° Se l'intendere è patire, come la mente intenderà sè stessa? Come patirà da sè stessa? Acciocchè patisca da sè stessa ella dovrebbe esser duplice, dovrebbe agire e patire ad un tempo, e l'agire e il patire suppone un che di comune (κοινόν τι). Se essa è intelligibile come l'altre cose, sarà mista di materia e di forma e non più semplice, cioè avrà qualche cosa in sè, che, separandosi dal resto, la renda intelligibile (μεμιγμένον τὶ ἕξει, ὃ ποιεῖ νοητὸν αὐτὸν, ὥσπερ τἆλλα): nè intelligibile in un altro modo può essere, perchè l'intelligibile è unico di specie (ἓν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει).

Quant'è chiaro e lungo Aristotele nel proporre le obbiezioni, altrettanto è oscuro e breve nel rispondere alle medesime. Tuttavia non dubito che la risposta ch'egli intende dare sia la seguente.

94. Alla prima difficoltà risponde così. Prima accorda che il patire supponga qualche cosa di comune tra il paziente e l'agente, ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι. Poi non nega questo comune nella mente, ma esso è appunto comune per questo che « la mente « è in qualche modo (πως), in potenza (δυνάμει) gl'intelligibili, « ma non è gl'intelligibili in atto ultimato (ἐντελεχείᾳ), prima « che intenda ». Ora l' intelligibile è l'agente, come ha detto prima (ὥσπερ το αισθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητὰ, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητὰ), e la potenza suscettiva di questi (δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους) è il paziente. Onde da prima questa è divisa, διήρηται πρτερον; perchè non è uscita ancora al suo atto che la finisce. Ella, la mente, patisce quando fa l' atto di conoscere, perchè in virtù di quest'atto quella che prima era potenza, riceve gl'intelligibili; ma questi intelligibili, quando sono in atto, sono lei stessa, perchè essi sono l' estremo suo atto, o termine. Onde di questa divisione, che da prima si ravvisa nella mente tra il suo essere in potenza e il suo essere in atto dice, che « conviene che in « essa non ci sia nulla, come in una tavola, dove non c'è nulla « di scritto in atto definito (ἐντελεχείᾳ), prima che ci si scriva:

« e così accade della mente ». Questo è il celebre luogo d'Aristotele, del quale tanto abusarono i sensisti moderni senz' intenderlo. Aristotele paragona la mente, in quant'è potenza, alla tavola rasa, ma questa tavola per Aristotele è una potenza viva, che quando vuole (1) si scrive da sè stessa (2). Ed aveva già prima avvertito, che ci sono due maniere di patire « altro es- « sendo quel patire che viene dal contrario (ὑπὸ τοῦ ἐναντίου) « ed è una certa corruzione (φθορά τις), altro quello che « viene da ciò che è in atto ultimato (ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος), « e dal simile (καὶ ὁμοίου), che è piuttosto la salute (σωτηρία) « di ciò che è in potenza (τοῦ δυνάμει ὄντος), nella quale « abitudine è la potenza all' atto ultimato (3) ». Onde non è assurdo, che si attribuisca una tale potenza, che non importa alcuna corruzione nè alterazione ad un incorporeo. Laonde un recente Scoliaste della psicologia Aristotelica raccoglie che, secondo questo filosofo, *non a rebus intelligentia proficiscitur, sed ab intellectu ad res manat* (4).

E la cosa si rende evidente, dove si consideri la differenza che Aristotele pone tra il senso e la mente, dove chiaramente apparisce, che nè la mente viene dal senso, nè i sensibili si trasformano punto in intelligibili; dice dunque « quando c'è il « generato, questo ha il senso allo stesso modo come si ha la « scienza, e l'atto del sentire è simile a ciò che si disse con-

(1) Cf. *De An.* II, 5.

(2) Il Trendelenburg a questo luogo: *Cave ne mentem tabulam rasam cogites per se inanem et inertem, in quam res, quasi dominae, semetipsas inscribant. Cui sententiae, quam ex hoc loco petivere, universa loci ratio adversatur. Neque enim mens per se inanis, sed* δυνάμει *res ipsae, quas ipsius mentis actio quasi in vitam suscitat.* In *De An.* III, 4, § 11. — Cf. Al. Aphrd. *De An.* I, 30, ap. eundem.

(3) *De An.* II, 5.

(4) Il Trendelenburg, il quale continua ad esporre il concetto d'Aristotele in questo modo: *Quae cognoscuntur, aut materia carent, velut quae scientia et contemplatione comprehenduntur, aut ipsi materiae insunt. In illis res a cogitatione non diversae, sed in ipsa mentis agitatione positae; in his quidquid inest, rationis est particeps, ut quod mente intelligitur,* δυνάμει *inveniatur. Mens igitur omnium horum per se facultas, ut non e rebus petenda sit, sed hæ, quatenus in ratione positae sunt, ipsi jam subsint.* (Cf. *Metaph.* XI (XII), 9). In Arist. *De An.* III, 4, § 12.

« templare. Ma c'è tuttavia una differenza. Poichè quelle cose « che mettono il senso in atto , sono al di fuori (ἔξωθεν) , il « visibile, l'udibile, e similmente gli altri sensibili. E la causa « si è, che il senso in atto è de' singolari (τῶν καθ' ἕκαστον) , « laddove la scienza è degli universali (τῶν καθόλου). Poichè « questi sono in qualche modo nella stess'anima , ταῦτα δὲ ἐν « αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῇ ψυχῇ. Il perchè l'intendere, quando altri vuole, « è in sua balìa, ma di sentire non istà in lui; poichè è neces- « sario, che ci sia presente il sensibile. Lo stesso è delle scienze « de'sensibili, e per la stessa causa , che i sensibili sono dei « singolari ed esterni (καὶ τῶν ἔξωθεν) (1) ».

Se dunque gl' intelligibili sono nell'anima , e per un atto di questa si attuano, la specie intellettiva e quella, di cui partecipano le cose reali fuori dell'anima, non sono identiche, ed è una metafora il dirle tali, onde ritornano in campo le difficoltà che Aristotele oppose a Platone , circa l' attitudine delle idee a far conoscer le cose. Come dunque si risponderà alla prima questione ?

Tutta la risposta si riduce a queste parole, che « quando la mente fa l'atto dell'intendere, allora la stessa mente e la cosa intesa sono il medesimo ». Che tanto è lungi che Aristotele spieghi come ciò sia o possa essere , che dalla sua stessa dottrina risulta che la cosa intesa si divide in due, materia e forma, e questa sola s'intende, rimanendo l'altra al senso; ma questa stessa, la forma , è solo equivocamente la medesima nell'intelletto , e fuori dell'intelletto, e per similitudine, come hanno più espressamente detto gli Scoliasti , e i loro successori , gli Scolastici. Ma che per via di similitudine non si possa spiegare la cognizione delle cose esterne, fu da noi dimostrato. Laonde si ricorse dagli espositori d'Aristotele ad un altro ripiego, cioè a dire, che la stessa forma aveva due maniere di essere, l'una nella mente senza materia, l'altra fuori della mente nella materia, e si limitarono ad impugnare la terza materia di essere, che attribuivano, secondo noi falsamente, a Platone, cioè l'esistenza della essenza in sè fuori d' ogni mente , e fuori delle cose (2). Ora

(1) *De An.* II, 5.

(2) S. Tommaso ammette il doppio essere della cosa stessa, il naturale ,

l'essere caduti a questo, èra un trovarsi nel vero cacciativi dalla necessità logica, e senza pure accorgersene. Se avessero afferrata l'importanza di questa sentenza che usciva loro di bocca, ed avessero distinto accuratamente l'*essere* dalla *maniera di essere*, che nel loro linguaggio si confondono, avessero veduto che l'essere può conservarsi identico sotto più forme, avessero studiata la natura di queste forme e trovato che l' una era *subiettiva* (alla quale si riduce l'extrasubiettiva), e l'altra *obiettiva*, sarebbero pervenuti a vincere le immense difficoltà che seco ravvolge il problema della cognizione umana. Ma quanto rimanessero lontani da ciò, l'incertezza, l'improprietà e l'incoerenza, con cui parlano, il manifesta.

E riguardo ad Aristotele, s'osservi anche qui, come inframetta di continuo al discorso delle particelle diminutive ed eccezionali, che poi non ispiega più in nessun luogo, e che pur gli valgono di scusa per avere la facoltà di prendere la stessa proposizione quando gli accomoda, o escluderla in caso diverso, appigliandosi alla sua contraria. Così quando dice che la mente « è in potenza in qualche modo, πῶς, le cose intelligibili », tutto il nodo della questione sta in quella particella πῶς, piccolissima di mole a segno che sfugge all'attenzione de'lettori, come un nonnulla, ma che pure è quella cosa che contiene tutto il sistema, se c'è sistema; e se non c'è, che fa credere che ci sia. Ora quella particella è appunto la più trascurata dal nostro filosofo, ne commette al lettore la interpretazione e supponendola chiara da sè, non ci fa comento. Intanto da quella proposizione limitata e condizionata, perchè non s'aveva che in qualche modo, πῶς, ne cava una conseguenza assoluta, che « la mente può pensare quando le piace agl'intelligibili », il che suppone che gl' intelligibili non sieno in qualche modo nella mente, ma che semplicemente ci sieno: altramente la conseguenza dovrebbe essere, per non riuscire più larga della premessa, che « la mente in « qualche modo può pensare quando vuole agl' intelligibili ».

e l'intelligibile. *Quodl.* IX 3; e nella Tavola del Zabarella: *Formæ habent duplex esse, ut est declaratum in scientia de anima, sensibile et intelligibile. Nam formæ in quantum formæ non habent tertium esse ex paraphrasi Metaphisico. Fract.* IV, col. 6.

Quando poi la proposizione non gli va bene, prende la contraria che, « gl'intelligibili sieno in qualche modo fuori della mente »; ed eccoli nelle cose reali, contro quello che avea prima supposto.

95. La seconda questione, dopo la prima, è assai più facile a risolvere. Poichè se gl' intelligibili si fanno per l'atto stesso dell'intendere, e sono la stessa mente in atto, chiaro è che la mente in atto dee essere intelligibile a sè stessa, essendo l'atto della mente l'intelligibile, onde dice, che è « anch'essa intelli- « gibile come gl' intelligibili, poichè nelle cose scevre da ma- « teria è il medesimo l' intelligente e l' intelligibile (1) ». E quest' è il passo dove Aristotele consuma la confusione e la identificazione del subietto coll' obietto: poichè la mente in tal modo da subiettiva che era in potenza, in atto è divenuta obiettiva.

CAPITOLO X.

Della confusione, che fa Aristotele dell'elemento subiettivo e dell'elemento obiettivo della cognizione umana.

96. Continuandoci dunque ad esporre l'intricato ed oscuro sistema d'Aristotele circa l'intendimento umano, dicevamo, ch'egli nel capo quarto del libro terzo dell'Anima, stabilisce in generale da prima, che la mente umana è un potenziale, δυνατόν, e non è altra natura che questa (μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν). Ma qui la parola potenza, o ciò che è potenziale, deve prendersi in altro significato da quello in cui la prende poco appresso, quando dice che « nelle cose che hanno materia, cia- « scun degli intelligibili è solo in potenza (δυνάμει) e perciò a « quelli non sottostà una mente (2) ». Poichè se quando gli intelligibili sono in potenza, non ci potesse essere una mente, in

(1) Καὶ αὐτὸς τνοῦςτ δὲ νοητός ἐστιν, ὥσπερ τὰ νοητά, κ. τ. λ. *De An.* 4.

(2) Ὥστ ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς. *De An.* III, 4. Allo stesso modo dopo aver detto nel capo quarto che la mente non può aver materia, nel quinto, dà una *materia* alla mente: la quale materia non può esser presa nello stesso senso di quella, che le ha negato. Di questi equivoci è pieno Aristotele.

tal caso la mente sarebbe solo degli intelligibili in atto, e non ci sarebbe una mente potenziale, δύνατον, che non ha niuno degli intelligibili in atto; e pur questa non solo c'è secondo lui, ma è immista e pura da concrezione corporea, acciocchè vinca e domini, ἵνα κρατῇ, come aveva detto Anassagora, espressione che Aristotele ammette, e spiega così « acciocchè conosca, τοῦτο « δ'ἐστιν ἵνα γνωρίζῃ »; il quale luogo conferma quello che dicevamo avanti, cioè che Aristotele per la mente passibile di cui parla nel citato capitolo quinto, intende l'unica mente umana, anche quella che opera, conosce, raziocina, congettura, prudenteggia (φρονεῖ), essendo prima potenza , ed ella stessa poi atto, entelechia. Il medesimo si prova da questo , che nel capitolo quinto dice, che il solo intelletto agente, τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν, è separabile , e nel capitolo precedente dove parla del possibile τοῦ δυνατοῦ, dice che è separabile dal corpo (1); il che mostra che si tratta della stessa mente analizzata , e considerata sotto due aspetti diversi. Rimanendo dunque a spiegare come questa potenza intellettiva passi al suo atto, dice che anche quando la mente è divenuta ciascuna forma (ὅταν ἕκαστα γένηται), uscendo al suo atto « è anche allora in certo modo in potenza (δυνάμει « πως) ma non a quel modo come prima che imparasse o ri- « trovasse » (2). La mente umana dunque si rimane sempre una potenza, ma in altro modo quando non ha ancora appreso nulla, e in un altro quando ha già appreso.

Queste due potenzialità della mente erano state dichiarate prima da Aristotele. Poichè aveva distinto l' uomo che non sa ancor nulla, ma che è in *potenza* ad imparare ad acquistare l'abito della

(1) *De An.* III, 4. Τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σωματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός. E già prima, al L. II, II, aveva detto : « Sembra che questo genere d'anima « (ψυχῆς γένος) sia diverso, e che esso solo essendo eterno (καθάπερ τὸ ἀΐδιον), « si possa separare da ciò che è corruttibile : le altre parti poi dell'anima « non esser separabili, come alcuni dicono, apparisce dall'anzidetto; ma che « differiscano di concetto, è chiaro ». Quest'ultime parole τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν, non lasciano dubitare che, quando Aristotele dice l'anima intellettiva separabile dal corpo , non intende una semplice distinzione di concetto, ma una separazione reale. Chiama poi l'intelletto ora parte dell'anima μόριον τῆς ψυχῆς, ora « un genere d'anima », ora semplicemente νοῦς καὶ θεωρητικὴ δύναμις, e in altri modi ancora.

(2) *De An.* III, 4.

scienza; e l'uomo che già ne ha l'*abito*, come chi ha la scienza grammaticale, il quale può ripensare alle cose che sa, quando vuole, e quando non ci pensa è in potenza all'*operazione* del contemplare. Prima dunque la mente è in potenza all'*abito* della scienza; poi è in potenza all'*operazione* del pensiero attuale (1). Ora l'uomo, che è sciente in potenza al primo modo, lo chiama « genere e materia dello sciente » ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη. Ed ecco dichiarata « la mente che si fa tutte le spe- « cie » ὁ νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι del capitolo quinto del terzo dell'anima. Questa mente dunque « materia di tutte le specie », viene ad essere il medesimo della « materia ideale » di Platone, di cui abbiamo parlato, poichè di questa prima materia ideale, secondo Platone, si compongono tutte le idee.

Dove si vede manifesto, che come abbiamo già prima osservato, Aristotele confuse l'*esistenza* puramente *obiettiva* di questa materia e di tutte le specie, che ne derivano, coll' esistenza *subiettiva* dell'uomo intelligente, onde la chiamò επιστῆμον τι, « un *che* intelligente, » e volle, che questo « *che* intelligente » dovesse essere lo stesso che « un *che* inteso, » partendo dal principio « che in quelle cose che sono senza materia (corporea) « l'intelligente è il medesimo che l'inteso » τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοῦν, καὶ τὸ νοούμενον. Principio affatto gratuito, di cui Aristotele non reca in alcun luogo la minima prova, e contrario al testimonio della coscienza, giacchè chi pensa è consapevole di non esser nessuna delle cose pensate, eccetto se pensa se stesso: che se fosse le cose pensate, egli non potrebbe più distinguere quando pensa se stesso, e quando pensa l'altre cose. Che se avesse afferrata questa distinzione tra le due maniere d'esistenza di cui parliamo e avesse riconosciuto che « la materia ideale, di cui « si formano tutte le idee determinate » non ha e non può avere che un'esistenza obbiettiva, egli avrebbe colto nel segno. Poichè chiamandola δυνατὸν possibile, l'avrebbe altresì saputa chiamare in un modo oggettivo τὸ δυνατόν, il *possibile*; e sarebbe pervenuto alla nostra teoria delle idee, che pone nell'anima umana una materia ideale indeterminata, e questa non esser altro che

(1) *De An.* II, 5. Il τοῖοῦτον si riferisce all' ἐπιστῆμόν τι, che vuol dire un *quid intelligens*.

« il possibile, τὸ δυνατόν », ossia come noi lo chiamiamo più espressamente « l'essere possibile », distinto affatto dall'anima che l'intuisce.

97. Le cagioni, che indussero Aristotele a dare alla materia prima dello scibile un'esistenza subiettiva ad un tempo ed obiettiva, confondendo insieme maniere d'essere così distinte, furono varie.

E prima l'impegno, che avea preso di mostrare, che le idee platoniche non potevano giovar nulla alla cognizione delle cose; perchè estranee a queste ; onde non gli rimase che la via di unire le specie alle cose, e di fare le specie nelle cose e nella mente identiche, e temperando un tale assurdo colla particella πῶς, e col dire il contrario altrove in altre parole, come quando fa che la mente patisca dal simile, ὑπὸ τοῦ ὁμοίου (1), cioè dall'*intelligibile*, ὑπὸ τοῦ νοητοῦ (2), quando questo non doveva esser pur altro, che l'effetto e l'atto della mente stessa. Un'altra cagione è quella, comune a tutta l'antica filosofia; che vi s'era assai poco considerata la *coscienza*, e non si deduceva la dottrina dell'anima dall'anima stessa, ma dall'analogia delle cose esteriori, attribuendosi all'anima quella costituzione, che in queste si ravvisava. Ora in tutte le cose reali e finite non c'è che *potenza*, *atto* e *limitazione*, e la parola *forma* è tolta dall' intelletto e a loro applicata, ma in esse veramente, in quanto sono fuori della mente, non c'è *specie* o *forma* alcuna. Confondendo dunque le cose reali in sè colle cose reali pensate dalla mente, si prese l'*atto* che hanno i reali, per identico colla *forma* che non è in esse, ma solo nella mente; ed è dalla mente data ad esse quando si conoscono, essendo la forma o la specie la loro essenza intelligibile. Questa confusione d'elementi diversi accadde anche ad Aristotele, come si vede nel II, 2 dell'*Anima*, dove la *materia* è detta *potenza*, e *l'atto specie* o forma, τούτων (οὐσῶν) δ' ἡ μὴν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια; quando la specie o forma è diversissima dall'atto, essendo puramente *oggetto* in cui termina l'*atto* dell' intelletto. La confusione di questi due concetti *atto* e *specie* od *oggetto* si confermò nella mente di Aristotele, o

(1) *De An.* II, 5.
(2) *De An.* III, 4.

si giustificò a' suoi occhi dall'aver supposto, senza sufficiente esame, che tra il senso e l'intelletto passasse una similitudine maggiore di quella, che veramente ci passa. come risulta da questo luogo: « Ciò *con cui* (ᾧ) viviamo e sentiamo si dice « in due modi, come pure ciò, *con cui* (ᾧ) intendiamo: in un modo « diciamo la scienza (ἐπιστήμην), in un altro l'anima (ψυ- « χήν) ». Egli vuol dire, che noi diciamo d'intendere *colla scienza*, e d'intendere *coll'anima*: « perchè, soggiunge, coll'una « e coll' altra di queste cose, (cioè la scienza e l' anima) « noi intendiamo: e similmente ciò *con cui* stiamo bene (ᾧ « ὑγιαίνομεν) si dice *sanità* e *corpo*, sia una parte, sia tutto. « Di queste » « la scienza e la sanità è forma, e una specie, « e ragione e come atto di quello che le riceve (καὶ οἷον ἐνέρ- « γεια τοῦ δεκτικοῦ), quella (cioè la scienza) di ciò che è « capace di sapere, questa poi (la sanità), di ciò che è capace « di risanare ». Dove chiaramente apparisce, che Aristotele prende come equivalenti i vocaboli di forma, di specie, di ragione e di atto (μορφὴ, εἶδος, λόγος, ἐνέργεια). Pare però rispetto a quest'ultimo, che dubiti egli stesso di ciò che afferma, perchè dopo aver detto francamente che la scienza e la sanità sono forme e specie e ragioni dello sciente e del sano, non osa poi dire, con egual franchezza, che sono loro *atto*, ma come atto, οἷον ἐνέργεια. E crede oltracciò necessario di giustificare quest'ultima appellazione dicendo: « Poichè sembra (δοκεῖ γὰρ) che l' atto degli agenti sussista nel paziente e nel disponentesi ad essere ». Avendo dunque osservato, che nel parlar comune si dice, che l'uomo conosce COLL'anima ed anche che l'uomo conosce COLLA scienza, attenendosi a questa maniera di parlare strettamente, distinse due principî, denominandoli *con cui*, ᾧ, *quo* appresso gli scolastici, l' uno de' quali l'*anima*, l'altro la *forma* ultimata cioè la *scienza* o la *sanità*. Onde dice: « l'anima è ciò stesso « con cui dapprima (πρώτως) viviamo, e sentiamo, e raziocì- « niamo: e anche sarà *ragione* (λόγος), e una certa *specie* (εἶδος), « ma non come materia o come subietto, ἀλλ' οὐχ ὡς ὕλη καὶ τὸ « ὑποκείμενον ». *De An.* II, 2.

CAPITOLO XI.

Come sfuggì ad Aristotele la dottrina della personalità umana.

98. Ma si considerino attentamente queste parole: « Noi vi- « viamo e sentiamo e raziociniamo coll'anima. » Si distingue dunque il NOI dall'anima. Il *noi* indica certamente il subietto, la *persona umana*. Ma l'anima non è ella anche persona umana? — Se si distinguesse l'*anima* dalla persona, come gli antichi infatti distinsero, ψυχὴ da πνεῦμα, si potrebbe dire acconciamente che: « Noi viviamo e sentiamo coll'*anima* », intendendo per anima « la vita animale e sensibile ». E probabilmente fu tratto Aristotele a considerare l'anima come un istrumento con cui NOI operiamo, dall'aver fondata la sua psicologia sulla definizione dell'anima generica, e però della più imperfetta. Ma dicendo egli oltracciò che « NOI coll'anima raziociniamo » non può più dirsi che Noi facciam questo coll'anima sensitiva. Coll'anima intellettiva dunque? Nè pure, perchè quest'anima siamo NOI stessi, subietto personale. Come dunque poteva dire Aristotele che noi raziociniamo coll'anima? Aristotele considera l'uomo composto di corpo e d'anima, come di materia e di forma τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον, e questo composto è quello, a cui attribuisce gli atti che si fanno coll'anima. Ma in vano, perchè negli atti intellettivi, la parola *noi* che esprime il subietto che fa, è un sentimento semplicissimo ed incorporeo (Psicol. 131—133).

99. In secondo luogo Aristotele cade in un manifesto assurdo, poichè ponendo il corpo come materia e potenza, l'anima come forma e come atto, e dicendo che tutti gli atti sussistono nella materia come in loro subietto (giacchè nega che l'anima sia subietto), viene a fare che il Noi intelligente sia il corpo e che l'anima sia il suo atto (1).

(1) Questa inesattezza di parlare, che significherebbe un sistema materialistico, trae la sua origine da Platone, che non ebbe riguardo a introdurre ne' suoi Dialoghi delle maniere tolte dall'uso comune del favellare, il quale bene spesso non regge all'esattezza filosofica. Così nel *Sofista*, p. 246, 247,

L'anima umana dunque è ella propriamente il subietto che sente coll' istrumento del corpo, e intende coll' idea, e non è quella, con cui si sente, e s'intende da un composto.

Un' inesattezza così grande di parlare condusse Aristotele ad altre strane confusioni: « Poichè, ripete, l'atto di ciascuna cosa « (ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια) sussiste in ciò che è in potenza, e « nella propria materia si natura e genera. Che dunque (l'anima) « sia un cert'atto (ἐντέλεχειά τις) e una *ragione* (καὶ λόγος) di ciò « che ha potenza ad esser così, apparisce dalle cose dette » : e questo che ha potenza ad essere così è il corpo suscettivo d'essere animato, cioè di ricevere quell'anima che è una ragione e una specie, componendo così l'uomo di corpo organizzato sì, ma per sè del tutto materiale e di *specie*, onde il puro corpo sarebbe il subietto della *specie*. Vedesi che Aristotele non colse punto nè poco la distinzione tra la forma *subiettiva*, l'*estrasubiettiva* e l' *obiettiva* (*Ideol.* 384), e però non intese che la specie o idea è una forma obiettiva, e che ha quindi bisogno d'un subietto vivente e senziente per essere da questo intuita, e così avuta; il che non può fare alcun organismo materiale, che ha un'esistenza puramente estrasubiettiva, ed è suscettivo soltanto della forma estrasubiettiva. Questa confusione tra la forma subiettiva ed estrasubiettiva, e la forma obiettiva, vedesi dal mettere insieme che egli fa la *sanità* e la *scienza*, quando quella è una forma *subiettiva*, e questa è una forma *obiettiva*. E come abbiamo già detto prima, alla *subiettiva* non appartiene nè pure il nome di *forma*, ma semplicemente quello di *atto*, e questo non si chiama forma, se non considerato in relazione all'intelligenza che n'ha l'idea, la quale, applicata all'atto conosciuto, dicesi forma.

dice che chiamano animale « un corpo animato » σῶμα ἔμψυχον, e appresso τὴν ψυχὴν αὐτὴν σῶμά τι κεκτῆσθαι, nelle quali espressioni ed altre simili il corpo fa l'ufficio di subietto dell'anima.

CAPITOLO XII.

Continuazione. — Che il subietto sia sempre una materia, cioè un che in potenza è un altro errore d'Aristotele.

100. C'è ancora in questa dottrina Aristotelica un altro errore profondo, ed è quello di supporre che la *materia* costituisca sempre il subietto anche de'composti.

Prendendo la materia al modo Aristotelico come « ciò che è in potenza », convien distinguere tre materie, e relative ad esse tre maniere di forme: la materia e la forma estrasubiettiva, la materia e la forma subiettiva, la materia ideale e obiettiva, che è ella stessa in un altro rispetto anche forma. Ciascuna di queste materie costituisce benissimo il *subietto* della forma a sè relativa, ma non di tutto il composto; come nell'uomo, se si prende per materia il corpo e per forma l'anima, quello non è punto il *subietto* di questa, benchè si possa prendere per subietto delle sue proprie forme corporee. La materia estrasoggettiva dunque è estesa e corporea, ed essa è suscettiva di sole *forme* (o piuttosto limiti ed *atti*) *estrasoggettive*, come la sfericità, o la cubicità di un corpo: la materia subiettiva è la potenza di sentire o d'intendere, e quest'è l'anima sensitiva in quant'è costituita da un sentimento fondamentale e sostanziale suscettivo di modificazioni o sensazioni, e l'anima intellettiva in quant'è costituita da una prima intuizione e conseguente sentimento e potenza di emettere degli speciali atti intellettivi: gli atti poi sensitivi e intellettivi, rispetto all'intendimento che li pensa, si dicono forme subiettive: la materia ideale finalmente è l'essere indeterminato, e in quanto è suscettivo di determinazioni si può chiamar materia delle idee speciali e generiche, ma in quanto egli è essenziale obiettività, si dice forma obiettiva di tutte l'altre idee e di tutte le cose. Ora nelle due prime maniere di materia e di forma, la materia propria di ciascuna, o si prende pel subietto, od anche è tale; il subietto d'una forma estrasoggettiva non può essere altro che dialettico, cioè non propriamente un subietto, ma un estrasubietto che si prende per subietto dalla mente per la necessità del pensare: il subietto poi

d'una forma subiettiva è vero subietto, e però non può mai essere un estrasubietto. Quanto poi alla forma ideale ed oggettiva, ella non ha subietto negli enti finiti, ma si prende come subietto dialettico delle sue determinazioni. C'è però un subietto, che non s' appropria già quella forma come un elemento della propria natura, ma un subietto che la intuisce come un diverso da sè, propriamente come oggetto; e quest'è l'intelligenza finita, come è appunto l'anima dell'uomo. Il vero dunque e reale subietto è costituito solo dalla materia subiettiva ed è il principio sensitivo e l'intellettivo: l'estrasoggettivo e l'ideale non sono subietti, se non dialettici. Se dunque si cerca di questo composto che dicesi *uomo*, qual sia il subietto, è da rispondersi non altro che « il principio sensitivo e intellettivo che è l'anima in quanto è persona », e perciò il subietto non è la materia, ma la forma dell'uomo, cioè l'anima intellettiva, che non è forma del solo corpo, ma di tutto il composto uomo (*Psicol.* 174-183;204-230). A torto dunque Aristotele considerò il corpo come il subietto dell'umana natura, il subietto di quell'*atto*, che chiamò anima, poichè scrisse: « l'anima è ciò *con cui* noi da prima viviamo, e con cui sentiamo e intendiamo » (1), quasi che il *noi* fosse il corpo e non l'anima stessa; ed appresso : « Il corpo non è atto « finale (ἐντελέχεια) dell'anima, ma essa è atto finale d'un certo « corpo. E perciò bene opinano quelli, a cui pare, che « nè l' anima sia senza un qualche corpo, nè essa sia corpo. « Poichè essa non è corpo, ma un che del corpo, σώματος δέ τι. « E per questo sussiste nel corpo, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρ-« χει. » (2). Gli espositori cercano di attenuare il torto d'Aristotele, dicendo che egli parla non del corpo puramente materiale, ma del corpo unito all'anima (3). Ma se l'anima è un atto del corpo, chiaramente apparisce che il corpo è il subietto di quest'atto, e se l'anima è un *quid corporis* benchè non sia corpo, il corpo rimarrà di novo il principale; e finalmente il dire che « l'anima

(1) Ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα, καὶ διανοούμεθα πρώτως. *De An.* II, 2.

(2) *De An.* II, 2.

(3) Questo infatti si può confermare da un luogo del L. II, c. 1 *De An.*, dove Aristotele dice che « ogni corpo naturale partecipe della vita è sostanza, « di quella maniera che è la sostanza composta ».

sussiste nel corpo » è un non intendere la dignità e potenza dell'anima, perchè in questa piuttosto, come dice S. Tommaso, sussiste il corpo vivente, e da essa è contenuto nella sua unità. I quali errori d'Aristotele nacquero in gran parte dall'aver considerata l'anima con principii troppo generici ed astratti (1), onde poi non potè conservare la coerenza seco stesso, quando pose che l'intellettiva era un altro *genere* d'anima, ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι (2), e che potea separarsi dal corpo realmente (τόπῳ), e non di mero concetto (λόγῳ) (3).

CAPITOLO XIII.

Confusione tra quello che è semplicemente atto
e quello che è specie *o* forma, *ed errori conseguenti.*

101. Ma tornando ora noi alla confusione che fa Aristotele tra quello che per sè è *atto*, e non *forma*, e quello che è per sè forma: vedesi questo equivoco nelle due forme che reca in esempio, la *scienza* e la *sanità*, dicendo, che quella è forma dello *sciente*, questa del *sano*. Poichè la sanità non è che un *atto* dell'animale, e non è forma se non quando quest'atto è pensato dalla mente, perchè allora è oggetto e non fa sano nessuno; laddove la scienza è per sè forma, non potendo esistere che nella mente come un complesso di *oggetti* da questa contemplati. Confonde dunque l'*atto* che si può dire forma subiettiva, colle vere *forme* obiettive (4). Ed anzi nella *scienza* stessa due cose

(1) V. come anche Leibnizio errò per questa mancanza di considerare più il generale che il proprio delle cose di cui trattava (*Ideol.* 296-299).

(2) *De An.* II, 2.

(3) Ivi.

(4) Nel *Metaph.* VIII (IX), 6 pone una differenza tra l'*atto* e la *specie*, dicendo che l'atto si prende per un *moto*, quando la specie è la *fine del moto*. Si può dunque dire che per *specie* intende l'*atto ultimato* ed immanente. Ma questo tutt'al più si potrà chiamar *forma estrasubiettiva o subiettiva*, non mai *specie o forma obiettiva*. Oltrediciò altrove definì il *moto* « l'atto dell'imperfetto », e però non ogni atto è moto, mancando sempre nel moto qualche cosa alla pienezza dell'atto. Anzi è d'aggiungersi che il moto, nel senso più proprio, cioè il moto locale, non è sempre atto del

si devono distinguere, quelle appunto che Aristotele prende per una sola, cioè l'*atto* della mente che contempla, e questo non è forma, se non in senso subiettivo e traslato, e le *idee* contemplate, e queste sono veramente e propriamente le forme.

102. Da questa confusione avviene che Aristotele parli dell'anima intellettiva come fosse ad un tempo un atto subiettivo, e come fosse ella stessa obietto; negando però all'anima in genere l'esser materia e subietto, e accordandolo al corpo vivente (1). La considera in fatti come un atto subiettivo quando ammette che essa sia un che sciente. « Poichè c'è un che sciente, ἐπιστημόν « τι, come se diciamo che l'uomo è sciente, perchè l'uomo è « di quegli (enti) che sanno e che hanno scienza » (2). Benchè parli qui d'uno sciente in potenza, tuttavia non si potrebbe chiamare sciente semplicemente (ἁπλῶς), se non avesse un atto qualsiasi di sapere anteriore alla cognizione ricevuta. E veramente quello che nega Aristotele all'uomo per natura sono, come vedemmo, degli *abiti di sapere determinati* (3), e quando parla del sapere acquisito, sempre adopera tali espressioni, che indicano una scienza determinata, come in questo luogo adduce per esempio la grammatica. Aver dunque l'anima intellettiva ed essere *sciente* in potenza è il medesimo per Aristotele. Ora l'atto che s'esprime colla parola *sciente*, è un atto subiettivo, e non una forma obiettiva.

Ma altre volte e interpolatamente, come gli accomoda, Aristotele parla dell'anima intellettiva come fosse una *forma obiettiva*, come abbiamo veduto, e come si può di nuovo rilevare dal c. 1 del lib. II. dell'anima. « È necessario dunque, dice, « che l'anima sia essenza come specie (εἶδος) del corpo natu- « rale, che ha in potenza la vita, e tal essenza è atto finale:

subietto: è una semplice mutazione di luogo d'un corpo, che può avvenire senza che il corpo faccia alcun atto, ed è perciò che questa specie di moto è attribuita da Aristotele anche a quello che è perfetto, e non abbisogna di acquistare altra perfezione, almeno specifica, chè, movendosi di moto locale, si conserva nè più nè meno qual è. Cf. *Phys*. VII, 2; VIII, 10, 11.

(1) Οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τό σῶμα· μᾶλλον δὲ ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη. *De An*. II, 1.

(2) *De An*. II, 5.

(3) *Poster*. II, 15.

« è dunque atto finale (ἐντελέχεια) d'un tal corpo. Questo poi si « dice in due modi, o come scienza, o come contemplare. Ap« parisce dunque che l'anima è atto finale del corpo, come « scienza ὡς ἐπιστήμη ». E poco appresso la dice « essenza come concetto » οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον, e la paragona al *concetto* della scure, che non è separato dalla scure se non di nome. Così ora la fa *atto subiettivo* del corpo vivente (1), ora *specie* ossia forma oggettiva, confondendo l'una cosa coll'altra.

CAPITOLO XIV.

Nell'anima umana c'è tuttavia una parte che non dipende dal corpo nel suo operare, e questa è considerata come subietto dallo stesso Aristotele.

103. Ma quest'atto, questa entelechia del corpo, restringendoci all'anima intellettiva, ha egli stesso tre gradi successivi; il primo fa l'uomo sciente in *potenza* ed è *l'anima intellettiva*, il secondo è la scienza appresa come *abito*, di cui dà in esempio la grammatica, il terzo è l'*atto* della contemplazione d'una cosa determinata che già si sa per abito (2). Il primo che è l'essenza dell'anima, e che avea detto atto del corpo, diventa ella stessa nel discorso d'Aristotele, rispetto alla seconda e alla terza maniera di atti « genere e potenza »; ἀλλ' ὁ μεν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη (3); di che deriva, volendo esser coerenti ai principî Aristotelici, che l'anima non solo è atto del corpo, ma anche

(1) Aristotele non cerca come si formi il corpo vivente, ma lo suppone dato in natura. E infatti l'animale non si può costituire per accozzamento de' suoi elementi prima divisi, come abbiamo mostrato nell'*Antropologia*, n. 323 e segg. « Vivente in potenza, dice Aristotele, non è quello che cacciò « l'anima e n'è privo, ma ciò che l'ha: il seme e il frutto è ciò che è « corpo tale in potenza ». *De An.* II, 1, dove si vede che suppone una prima animazione del seme e del frutto, e parte da questa, senza spiegarla.

(2) Dice di quest'ultimo, che oltre i due primi atti, c'è chi contempla in atto « (ἐντελεχείᾳ), e propriamente sa, questo *a* ». *De An.* II, 5.

(3) *De An.* II, 5.

subietto, perchè materia e potenza d'altri atti, che da lei procedono (1).

Di più ella non ha bisogno, per fare alcuni di questi atti, di alcun organo corporale. Costretto di confessar tutto questo, Aristotele si trova impacciato più che mai, nel rispondere alla domanda: se quest'anima possa sussistere separata dal corpo, e dice e ripete, che questo è cosa oscura (2), ma finalmente confessa di sì: « Niente vieta, che alcune parti dell'anima sieno se« parabili, perchè non sono atti di nessun corpo »: a queste parti adunque, o parte, che non è atto del corpo, si deve necessariamente attribuire la condizione di subietto di quegli atti che sono esclusivamente suoi. Ora, se può sussistere, conviene che sia un *subietto determinato*, perchè l'indeterminato non può avere propria esistenza. Non si può dunque chiamare *materia*, se non relativamente ad atti accidentali. Ma il subietto degli atti accidentali è la forma, ossia è la sostanza, secondo lo stesso Aristotele, come vedemmo. Non può dunque dirsi *materia*, se non in un senso relativo e dialettico.

E ancora Aristotele descrive l'anima come subietto, ogni qua-volta la descrive come quella che contiene e dà l' unità agli elementi corporei, *τὸ ἑνοποιοῦν αὐτὰ, τὸ συνέχον* (3), poichè il contenente ha ragione di subietto relativamente al contenuto; e molto più quando la considera come cosa superiore e dominante il corpo, il che attribuisce a tutta l'anima, ma sopratutto poi alla mente (4).

(1) Il valore della parola greca ὕλη, che significa *selva*, indica qualunque congerie disordinata, e quindi ha un significato più esteso che non la parola *materia* in italiano. Si potrebbe rendere forse dicendola: « il determinabile », ovvero « l'indeterminato », che abbraccia ugualmente ciò che cade nelle due categorie del *reale* e dell'*ideale*, come pure l'*indeterminato dialettico*, come la *pluralità* senz'unità.

(2) « Ma è oscuro, dice, e ancora non chiarito, se l'anima sia un atto del « corpo, come il timoniere della nave ». *De An.* II, 1; III, 4, 5.

(3) *De An.* I, 5.

(4) Ivi, τῆς δὲ ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχον, ἀδύνατον. ἀδυνατώτερον δ' ἔστι, τοῦ νοῦ· εὐλογώτατον γὰρ, εἶναι τοῦτον προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν.

CAPITOLO XV.

Aristotele concepisce un senso generico *dell'anima a cui si riferiscono due specie di atti: gli uni aventi per termine i sensibili, gli altri gl' intelligibili; e così crede spiegare come l'anima in occasione delle sensazioni intuisca le specie intelligibili.*

104. Ma di novo, come quest'anima, per sè subietto, passa dal primo suo essere di potenza, cioè di *sciente in potenza*, da ἐπιστημόν τι a' suoi atti?

Il primo genere di questi (ciascun de' quali può in appresso rimanere nell'anima com'abito determinato, o divenire oggetto d'attuale contemplazione) è quello che Aristotele chiama mente, νοῦς, e che gli scolastici tradussero *intelligenza*: questa *mente* ha per suo oggetto i principi, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν (1) e non è scienza, perchè la scienza è sempre accompagnata col raziocinio, e però non è mai de'principi (2), ma è anteriore alla scienza perchè è « principio della scienza », νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχὴ, ed è della scienza più evidente, ἀκριβέστερον γένος. Questa mente dunque è la stessa mente da potenza passata all'atto suo proprio e primo, che è quello d'intuire le specie e gli astratti, che Aristotele unisce sotto gli stessi nomi *d' indivisibili*, ἄτομα, impartibili τὰ ἀμεριστὰ, universali, τὰ καθόλου, immediati, ἄμεσα, principi ἀρχαὶ o principi primi, e immediati, αἱ πρῶται ἀρχαὶ αἱ ἀμέσαι (3) e la stessa mente che da δυνάμει è divenuta ἐντελεχείᾳ. Ora il maggiore sforzo del filosofo si pone appunto nello spiegare questo passaggio, nello spiegare come la mente si provveda delle *specie determinate*, che gli mancano da principio, onde si paragona a una tavola rasa, la quale è la questione dell'origine delle idee. Poichè spiegate le idee, è facile lo spiegare gli atti che vengono appresso » cioè

(1) *Poster*. II, 15.

(2) Ἐπιστήμη δ'ἅπασα μετὰ λόγου ἐστι· τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη. *Poster*. II, 15.

(3) *Poster*. I, 15. Che gli universali sieno il medesimo per Aristotele che i principî dell'arte e della scienza, rilevasi da queste celebri parole: Ἐκ δ'ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτὸ, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης. *Poster*. II, 15.

quello di *contemplare* attualmente le idee che si hanno, θεωρεῖν, e di conoscere ragionando νοεῖν, διανοεῖσθαι (1). Ora Aristotele, per ispiegare questo passaggio concepì una facoltà di *sentire* in genere, nella quale si radichino tutte le attività dell'anima, d'ogni anima qualunque e questa anche noi abbiamo ammessa (*Introduz. alla F. Lett. all'Orsi* facc. 412 sgg.). Ma questo sentire si diversifica ne'vari animali, e specialmente da tutti gli altri nell'uomo. In questo Aristotele riconosce un senso de'singolari, e una sensione degli universali. Poichè, dice « si sente (αἰσθά- « νεται) il singolare (τὸ καθ' ἕκαστον), ma la sensione (αἴσθησις) « è dell' universale (τοῦ καθόλου), come dell'uomo, e non di « Callia uomo » (2). È dottrina costante di Aristotele, che il senso esterno è de' singolari, e l' intelletto degli universali (3) ma nell'uomo rimane una *sensione dell' universale*. Questa suppone una facoltà dell'universale nell'anima, che è l'intelletto, e che si può dire una special maniera di senso, perchè sente immediatamente l'universale. Quest'universale è quello che Aristotele chiama talora *essere* della cosa, talora *essenza*, *specie*, *forma* ecc. Il che si conferma con queste parole: « Nell'anima ragionativa inesistono i fantasmi come pure i sensibili (4), il che si può intendere così, che i sensibili soggiacciono ai pensieri, come loro materia e condizione. In questa maniera si salva dall' assurdo la sentenza che » la sensione faccia « nel modo detto l'universale ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ (5) »: distinguendo Aristotele la *sensione* dall'attuale *sentire*, che prende la sensione per ciò che rimane nell'anima intellettiva dopo l' atto del sentire; e si può congetturare, che questa maniera di restare, di rimanere nell' anima, sia stata suggerita ad Aristotele dalla stessa lingua Greca, di cui la sua filosofia è una continua interpretazione, poichè da μένω, *permaneo, constanter maneo* si derivava μένος, che significava » costante, » da cui venne il Latino *mens*. Viene dunque a dire Aristotele, che data una sensione esterna,

(1) Del differente valore di queste due voci, vedi il Trendelenburg in Arist. *De An.* I, 4, § 4.

(2) Ivi.

(3) *Metaph.* I, 1.

(4) Τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει. *De An.* II, 7.

(5) Poster. II, 15.

rimane una sensione interna, che non è l'atto del sentire esterno, ma d'un'altra facoltà di sentire troppo diversa, della facoltà di sentire l' universale, che dicesi *intelletto*, νοῦς. E però benchè sostenga che l'universale da prima si trovi ne'singolari (ὅ ἂν ἐν ἅπασιν εν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αυτὸ), pure è costretto d'ammetterlo anche fuori di essi (τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλὰ), cioè nell' intelletto, dove è solo l'uno e non i molti, come prima abbiamo veduto della specie che dirige l'arte. E che la cosa sia così, rilevasi anche da questo che, a spiegare come l'anima abbia l' universale, non si contenta della sensazione esterna, ma c' introduce un' operazione interna, che chiama ἐπαγωγή, *inductio* (1), e chiama gli universali, che per essa si conoscono πρῶτα, quasi *primi* conosciuti. Poichè *l' induzione* Aristotelica è cosa totalmente diversa dall' *induzione* introdotta da' moderni sensisti per ispiegare l'origine delle idee: i moderni introducono il paragone de'singolari, il che suppone questi *conosciuti* avanti gli universali; Aristotele non fa menzione di paragone alcuno, anzi dice, che i singolari si conoscono dalla mente per mezzo degli universali: è un'operazione sola, che fa la mente, colla quale, all'occasione delle sensazioni, conosce ad un tempo gli universali e in questi i singolari, εν οις ειδεσιν αι πρωτως οὐσιαι (2), riunendo quelle due operazioni, che noi abbiamo chiamate *percezione* ed *universalizzazione*. A una tale induzione Aristotele non accorda tuttavia la *dimostrazione* scientifica dell' essenza e della quiddità della cosa (ἀποδειξις οὐσίας οὐδε τοῦ τί ἐστιν) (3). Noi diciamo che nella percezione c' è ad un tempo il singolare e l'universale; ma con quest'ordine logico, che è prima la sensazione singolare che non è cognizione, per secondo l'universale che è la prima cognizione, e per terzo la cognizione del singolare o l' affermazione: e quando questo si abbandona, rimane nella mente l'universale realmente diviso dal singolare. S'ascolti Aristotele: « Mai non avviene che si sappia prima (προεπἰστασθαι) « il singolare (τὸ καθέκαστον), ma insieme coll' induzione « (ἐπαγωγῇ) riceviamo la scienza dei particolari (τῶν κατὰ

(1) Δῆλον δὲ, ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον. *Poster*. II, 15.
(2) *Categ*. 3.
(3) *Metaph*. V (VI), 1.

« μέρος), quasi riconoscendo (ὥσπερ ἀναγνωρίζοντας) — Laonde « colla cognizione universale (τῇ μὲν οὖν καθόλου) (che s' ha « per induzione), contempliamo (θεωροῦμεν) i particolari (τὰ « ἐν μέρει,), colla cognizione loro propria possiamo non cono- « scerli » (1), come accade se non s'è fatta l' applicazione della cognizione universale al particolare. Ed è per questo che Aristotele rappresenta la mente come un senso, e la chiama *sensione* (il che impacciò gl'interpreti), e la distingue dalla facoltà di ragionare (λόγος), per indicare, che opera immediatamente, senza moto di raziocinio come il senso, ond'anche noi abbiamo chiamato « sensione intellettiva » l'intuizione dell'essere; il che Aristotele in quella vece dice della percezione, nella quale l'intendimento apprende con una sola operazione l'universale e in questo il singolare reale. « La mente, dice, è degli estremi « per ambo i lati, poichè è la mente de'primi termini e degli « ultimi, e non raziocinio (καὶ οὐ λόγος). Quella che si volge « intorno alle dimostrazioni è de' termini immobili e primi: (τῶν « ἀκινήτων ορων καὶ πρώτων), quella che stà nelle cose pra- « tiche, dell'estremo contingente e d'ogni altro positivo. Poi- « chè esse stesse sono i principî, in grazia di cui. Chè l'uni- « versale è secondo i singolari. Di questi dunque conviene avere « la sensione: questa stessa è mente » (2). Tale *sensione* dunque, che è la mente, non è la sensione esterna, ma l'interna e mentale; è in una parola la percezione intellettiva.

CAPITOLO XVI.

Aristotele è obbligato d'ammettere nell'anima l'esser ideale universale, e di questo costituisce la mente.

105. Se dunque c'è, oltre il senso corporeo, una facoltà nell'anima umana, che quasi continuandosi al senso, forma gli uni-

(1) *Prior*. II, 23.

(2) Ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. Τούτων οὖν δεῖ ἔχειν αἴσθησιν· αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. *Ad Nicom*. VI, II.

versali, e che è un cotal senso anch'essa dell'universale, come lo chiama Aristotele (ἡ αἴσθησις τοῦ καθόλου), facoltà che altrove chiama mente νοῦς, di novo dimanderemo come Aristotele lo concepisca.

E vedemmo, che secondo lui prima è potenza δύναμις, poi atto, εντελέχεια. È la stessa mente che passa dallo stato di potenza a quello di atto. Ma la mente in potenza è come la *materia* de'suoi atti. Come dunque passa a questi suoi atti? Se fosse materia inerte, ci vorrebbe una causa esterna che la movesse. Questa causa esterna non può essere il *sensibile*, perchè espressamente dice Aristotele, che il solo senso è mosso dal sensibile, la mente poi dall'*intelligibile*. Ma se l' intelligibile è opera della mente, come può esser quello che la move a formarlo? Aristotele dunque accorda alla mente ancora in potenza un'attività propria, per la quale all' occasione delle sensazioni, ella si mova a formare, o più veramente a intuire gl' intelligibili e gli universali. Ma può ella intuire gli universali, senza averne un primo in sè stessa? Se si considera che alcune volte Aristotele riduce tutti gli universali alle dieci categorie, e si dimentica degli altri come dell'ente e dell'uno, che altrove accenna pure come universalissimi, noi diremo, che così prendendo gli universali, egli ha ragione di negarlo, poichè le categorie sono tutte più o meno determinate. Prendendo dunque in questo senso la parola universale, non c'è che dire. Ma se si considera tra gli universali anche l'*essere possibile al tutto indeterminato*, che rimane dagli universali categorici d'Aristotele e dagli altri, ch'egli a questi subordina, squarciato e limitato, crediamo, che dalla stessa dottrina d' Aristotele consegua, che la *mente in potenza* di questo filosofo, presa come subietto, sia fornita di un tale universale, il quale le dà quella virtù, che la rende mente attiva νοῦς ποιητικός, ossia atta a formare le categorie, e le altre idee inferiori, alle quali Aristotele riserbò il nome d'universali, e presa come obietto, sia ella stessa questo universale, che perciò diventa tutte le cose, e la rende νοῦς τῷ πάντα γιγνεσθαι.

106. Le ragioni, che a ciò mi movono sono le seguenti:

1°. Aristotele dice, che ci deve essere nell'anima intellettiva, « una mente tale che faccia tutte le cose » τῷ πάντά

ποιεῖν, e che questa mente è « come un cert' abito, quale « il lume » *ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς* (1). Ora il *lume* è una cosa, che si vede, e non è l' occhio, nè l'atto dell'occhio, ma ciò che veduto, fa veder l' altre cose. Dunque questa virtù naturale della mente umana è un oggetto veduto, col quale si vedono l' altre cose. Onde Aristotele soggiunge: « Poichè in « qualche modo anche il lume, i colori che sono in potenza, « li fa colori in atto ». Questo è il lume della ragione, che noi abbiamo dimostrato nell' ideologia essere l' essere in universale presente alla mente, senza il quale nulla potrebbe conoscere la mente, e col quale conosce tutto ciò che presenta il senso. Ma quest'essere non è nessun colore, ma indifferente a tutti, e in una simile indifferenza fa consistere Aristotele l'universale (2); esso è puro, immisto, non ha nulla di comune col sensibile ed ha tutte l'altre attribuzioni che gli dà Aristotile, tra l'altre quella di non essere alcuna delle specie, quand'è in potenza, ed esser tutte le specie, quand'è in atto, poichè ogni specie e idea è sempre l'essere variamente determinato, *όυδεν έστιν ένεργείᾳ τῶν ύντων πρὶν νοεῖν*, onde, conchiude Aristotele, non ha altra natura che quella di *possibile*; *ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατὸν* (3).

2° Dice poi che questa mente è « come un abito: » e un abito dice cosa che si *ha*, e non quello che si è (4). Onde indica una duplicità o differenza, perchè altro è l' *avente*, altro la *cosa avuta*. La mente dunque di cui qui parla Aristotele non è il principio subiettivo, che ha, ma un diverso da esso, com'è appunto questo lume diverso dall'occhio. Così l'anima intellettiva ha l' idea, ma non è l' idea. E poichè altrove Aristotele nega, che sieno innati nell'anima *abiti determinati* di scienza, *ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις* (5), convien dire, che questa mente, o lume, sia posseduta a foggia d' abito indeterminato, appunto perchè non è alcuna specie determinata

(1) *De An.* III, 5.

(2) Στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου. *Poster*. II, 15. Cf. *Metaph*. IV, 6.

(3) *De An.* III, 4.

(4) *Categ*. 15.

(5) *Poster*. II, 15.

3° Abbiamo veduto che Aristotele confonde in una l'esistenza subiettiva coll'obiettiva, e alla sua *mente* dà l'una e l'altra, e le proprietà d'entrambe. Questo gli accade, perchè la mente risulta veramente dall'unione per così dire dell'una e dell'altra esistenza, cioè dell'anima ch'esiste solo subiettivamente, e dell'essere ideale che esiste solo obiettivamente: ma il valore della parola « mente » per noi è subiettivo, indicando « il principio o la « facoltà che ha presente l'oggetto e lo intuisce e per esso co- « nosce l'altre cose ». Aristotele all'incontro prendendo la mente ora come subiettiva, ora come l'obietto stesso, è costretto a dare di essa una doppia definizione, e però la dice: 1° *abito*, che si suol prendere subiettivamente per una facoltà del subietto, perchè chi ha, è il subietto; e la dice anche: 2° *lume*, che ha valore obiettivo. Non può dunque trovare una definizione unica della mente che possa esser mantenuta con coerenza in tutti i suoi ragionamenti. Ma quando parla della « mente agente », egli per lo più la prende in senso obiettivo, ed è questo che dimostra, come quell'acutissima sua mente sentiva, senza poterlo nettamente esprimere, essere impossibile concepire l'umano conoscere, senza dare all'anima intellettiva qualche primo e fondamentale oggetto. Tale dunque è per lui la mente attiva, *νοῦς ποιητικός*. Questa dunque l'assomiglia al *lume* e non all'occhio: e vuole che produca le specie, cioè gl'intelligibili, come il lume produce ne'corpi i vari colori. Per questo noi già vedemmo, che la mente è chiamata altrove da lui *specie*, *ragione*, *forma* tutte parole, che esprimono esistenze obiettive, e non punto subiettive. Che anzi chiama la mente non solo principio della scienza (*ἐπιστήμης ἀρχὴ*), ma « principio del prin- « cipio, *ἀρχὴ ἀρχῆς* (1), e finalmente con tutta chiarezza specie delle specie « *καὶ ὁ νοῦς δὲ, εἶδος εἰδῶν* » (2). Ora niente più propriamente di questa definizione conviene all'*essere indeterminato*, come abbiamo osservato altrove; laddove l'appellazione di *specie*, e molto meno « di specie delle specie », non può convenire a niuna facoltà subiettiva.

4.° In quarto luogo si richiami alla mente la dottrina aristo-

(1) *Poster.* II, 15.
(2) *De An.* III, 8.

telica, da noi accennata di sopra, circa la materia. Per Aristotele la *materia* è un puro relativo, e però non può sussistere sola senza la forma, perchè, dice Aristotele, da sè non è un che determinato (1). Ora la mente umana, prima che acquisti le specie determinate, è detta da Aristotele *materia*. Ora, se la semplice materia non può sussistere da sè, conviene ch'ella abbia anche una forma. E in fatti la chiama anche forma, dicendola mente agente, *νοῦς ποιητικός*. Ora la forma della mente non è altro che la specie, che la rende qualche cosa di determinato *μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι* (2), e quivi stesso dice, che è una forma come la *scienza*, *ὡς ἐπιστήμη* (3), non come l'attuale contemplazione. Ora, queste appunto sono le proprietà dell'*essere universale*, che sotto aspetti diversi è *materia ideale*, come quello che giace per fondo di tutte le specie determinate e subietto, e *forma universale*, ossia « specie delle specie » come lo chiama appunto Aristotele. Al modo stesso i *generi*, che sono ciò che c'è in più specie di comune, sono detti da Aristotele *materia* rispetto alle *specie*, benchè ne siano allo stesso tempo la forma. Ed è coerente, che Aristotele non solo chiami la mente *materia* delle specie, ma ben anco *genere*, poichè ammette nell'uomo per natura un « che sciente, *ἐπιστῆμόν τι, ὡς ἂν εἴπομεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα, ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ τῶν ἐχόντων ἐπιστήμην* (4), e tosto appresso dice, che l'uomo è « un che sciente come genere e materia, » genere di tutte le specie, materia di tutte le forme di *scienti*, che prende in appresso col suo sviluppo. Se non s'interpreta dunque a questo modo la mente d'Aristotele, non ci rimarrebbe altro che un viluppo di contraddizioni e di non sensi.

(1) Ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι. *De An.* II, 1.

(2) Ivi.

(3) Ivi.

(4) L'Argiropulo traduce: *Nam est hoc pacto* QUIPPIAM SCIENS *ut si dicamus hominem esse scientem, quia homo est tale suapte natura ut sit sciens, atque scientiam habeat. De An.* II, 5.

CAPITOLO XVII.

La specie intelligibile è essenzialmente diversa dai fantasmi, e non viene da questi, sebbene con questi.

107. Quelli che hanno voluto far comparire Aristetele un puro sensista, come i moderni, e anche un materialista, come il professore dell' università di Padova, Pomponazio co' suoi discepoli, fondavano il loro argomento principalmente sopra una sentenza che ricorre frequente in Aristotele, cioè, che « l'anima non *intende* mai senza fantasma, διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχὴ (1). Ma essi non posero mente alla forza del verbo νοεῖν, che esprime un movimento cogitativo della mente, e non la stessa mente νοῦς la quale, com'insegna Aristotele, non è movimento (2). Ora che la mente non esca a' suoi atti o piuttosto l' uomo non esca a' suoi atti intellettivi, se non alla presenza de' fantasmi, questo lo diciamo anche noi: la questione è anteriore a questi atti transeunti della mente, riguarda la natura e la costituzione della stessa mente, domanda cioè, « se questa, la mente, esiga un oggetto per esistere, se l'uomo abbia per sua propria natura immobilmente presente un oggetto, col quale operi quasi con istrumento ». Aristotele risponde, a nostro parere, di sì; solamente chiama questo stesso oggetto o istrumento, la mente νοῦς e l' uomo per lui è il subietto, che opera con essa, e questa mente oggetto, egli la chiama propriissimamente « specie delle specie », e la rassomiglia alla mano (3), che è per l' uomo « l' istrumento degl'istrumenti (4) ». E questo stesso, di considerare la mente come un istrumento,

(1) *De An.* III, 7.

(2) *De An.* I, 4. — La voce latina *mens* viene da μένος, che esprime anche in greco quella parte dell' anima intellettiva che μένει, permane stabile nel proposito.

(3) Ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστι· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων· καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν. *De An.* III, 8.

(4) « Meglio è forse dire non che l'anima compassioni, o impari, o raziocini (διανοεῖσθαι), ma l' uomo per l' anima, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ » *De An.* I, 4.

di cui si vale l'uomo alle diverse sue operazioni intellettive, dimostra di novo quello che dicevamo, cioè che questa mente non è per Aristotele una facoltà subiettiva d'intendere, ma il *mezzo*, con cui l'uomo intende. Così appunto chiama Aristotele la mente e anche l'anima intellettiva « principio con cui », *principium quo* degli Scolastici. Di che apparisce la ragione che avea di negare ogni cognizione innata. Non dava egli questo nome di cognizione, se non a quella, di cui l'uomo ha consapevolezza: perciò, secondo lui, si conosce solo quell'oggetto, di cui si è consapevoli o di cui si può esser consapevoli, quando si vuole (ὅτι βουληθεὶς δυνατὼς θεωρεῖν (1)): e questo è un *principium quod*, cioè un principio, in cui si porta l'atto della consapevolezza. Ammise dunque nell'anima qualche cosa COL QUALE ci procacciammo consapevolmente le cognizioni, ma non qualche cosa IL QUALE sia oggetto della nostra consapevolezza. E l'essere ideale, ossia il possibile, δυνατὸν, è certamente tanto *principium quod*, termine dell'intellezione, quanto *principium quo*, mezzo di conoscere l'altre cose. Ma Aristotele l'ammise solo come *mezzo*, e non lo riconobbe come *oggetto*, perchè esso rimane da prima occulto all'umana consapevolezza; e non si scopre se non da poi per una riflessione che fa l'uomo sulle proprie operazioni razionali, a far le quali esso s'adopera come mezzo: lo dichiarò come un lume atto a far risaltar dalle cose i vari colori, ma non s'accorse poi, che il lume dovea essere prima veduto lui stesso, acciocchè facesse vedere i colori diversi, di cui egli non era che il complesso. Del resto l'aver distinto l'*uomo* dalla *mente*, e quello dichiarato il subietto conoscente, questa il *mezzo*, con cui conosce, conferma ad evidenza, che per mente agente Aristotele non intese il subietto o la facoltà subiettiva che è il subietto stesso considerato in relazione con una classe de' suoi atti, ma intende un *obietto*, appunto un lume. Allo stesso modo avea detto che l'uomo conosce prima « per l'anima » intendendo « l'anima intellettiva o la mente ». In questa dottrina però non è costante Aristotele, il quale in altri luoghi riconosce che la mente è anche da sè una sostanza, ed ha atti suoi proprî senz'uso d'organo corporale, come vedremo.

(1) *De An.* II, 5.

Ma oltre ciò, dagli stessi principii del nostro filosofo, si cava che non si può dividere il principio *con cui* si conosce, da *ciò* che si conosce, perchè non si può conoscer con ciò che non si conosce. Aristotele stesso l'insegna con queste parole: « È necessario « non solo preconoscere i primi (προγινώσκειν τὰ πρῶτα), o tutti « o alcuni, ma anche conoscerli di più. Poichè sempre ciò, per « cui causa è una cosa, è ancor più tale, poni, è più amato « quello a cagione di cui si ama. Onde se noi conosciamo e « crediamo per mezzo de' *primi* (διὰ τὰ πρῶτα καὶ πιστέυομεν), « questi li conosciamo e li crediamo ancor di più, poi- « chè per mezzo di questi conosciamo e crediamo gli altri po- « steriori (ὅτι δὲ ἐκεῖνα καὶ τὰ ὕστερον (1)) ». E così seguita a dimostrare che i principî si devono sapere e credere più delle conclusioni, altramente essi non ci potrebbero servire di mezzo a conoscere queste. Continua in appresso a mostrare che ci dee essere « un principio della scienza col quale si conoscano i ter- « mini, ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναι τινὰ φαμὲν, ᾗ τοὺς ὅρους γνορίζο- « μεν (2) », e altrove dice che questo principio è la mente (3). Da tutte queste premesse consegue che la mente non è sola, secondo Aristotele, un mezzo di conoscere, ma un oggetto, più evidente, più noto, più creduto di tutte l'altre cose.

208. Ma tornando alla necessità de' fantasmi per conoscere, col quale argomento i Sensisti credono d'attirare a sè Aristotele, svanisce loro in mano anche per un altro modo, solo che si consideri ciò che veramente ne dice Aristotele. Esaminiamo con diligenza i luoghi più classici, in cui egli espone la sua mente. Nel terzo della sua Psicologia al capo 8, riassume se stesso, e comincia a collocare nella natura dell'anima due elementi, un *che sensibile*, τὸ αἰσθητικὸν, e un *che scibile* τὸ ἐπιστημονικὸν, questo scibile è lo stesso che prima aveva chiamato « un che sciente ἐπιστῆμον τὶ » e, « materia e genere » degli scienti o aventi la scienza, τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη (4). Dal che già si vede, quanto Aristotele fosse lontano dal fare dell'anima

(1) *Poster.* I, 2.
(2) Ivi, 3.
(3) Ivi, 23.
(4) *De An.* II, 5.

umana una qualche statua condillacchiana, che anzi in essa poneva non certo alcuna idea, ma il genere e la materia universale di tutto lo scibile, che è appunto quello, che facciamo noi. Ora dice che « questo sensibile e questo scibile o sciente « dell'anima, sono le stesse cose in potenza, cioè il sensibile dell'anima è il *sentito* (*αἰσθητόν*) in potenza, e lo scibile dell'anima è il *saputo* (*ἐπιστητὸν*), pure in potenza (1). Non è lo stesso di quello, che noi abbiamo detto in altre parole, esser così fatta la natura dell'anima umana ch'ella possiede un *sentimento fondamentale*, dove si può dire, che ci sono in potenza le specie sensibili delle cose sentite (2), perchè diviene tutte le sensazioni, non essendo queste che sue modificazioni, e un' *idea* che è in potenza tutto ciò, che poi sa l'uomo in appresso, luogo della specie *τόπον εἰδῶν* (3), anzi specie delle specie *εἶδος εἰδῶν* (4)? Continua Aristotele proponendosi questa questione: « Se nell'anima ci sono le cose tutte sensibili ed intelligibili, prima in potenza e in genere, e questo per natura, poi anche in atto e in ispecie, e questo per l'operazioni susseguenti, come dunque le cose sono nell'anima?» E risponde che convien scegliere tra questi due partiti « o di riporre le cose stesse nell'anima o le loro forme». Ma soggiunge, « non ci sono certo le cose stesse, poichè non c'è « nell'anima la stessa pietra, ma c'è la specie della pietra ». Ora niuna cosa è separata dalle grandezze sensibili, dice Aristotele, cioè a dire, non c'è la cosa intellettuale puramente, come voleva Platone, senza il sensibile, chè, rimosso questo, non esisterebbe più la cosa (5). Convien dunque che « nelle stesse specie sensibili « sieno gli intelligibili (*νοητά*), vuoi quelli che si dicono astratti, « vuoi gli altri tutti de' sensibili, abiti e passioni. E perciò colui

(1) Τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν, καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν, δυνάμει ταῦτα (τὰ πράγματα) ἐστι, τὸ μὲν ἐπιστητὸν, τὸ δὲ αἰσθητόν. *De An.* III, 8.

(2) Quando Aristotele dice ἡ αἴσθησις, εἶδος αἰσθητῶν non parla solo della sensazione particolare, ma del τὸ αἰσθητικόν, che è per natura nell'anima, come apparisce dal contesto, dove ἡ αἴσθησις corrisponde al νοῦς, che è τὸ ἐπιστημονικόν. *De An.* III, 8.

(3) *De An.* III, 4.

(4) *Ivi*, 8.

(5) Intendendo così questo luogo controverso, tutto il ragionamento procede bene.

« che non sente punto, nè impara, nè percepisce: e chi contem- « pla, è necessario che contempli insieme qualche fantasma: poi- « chè i fantasmi sono come le cose sensibili, ma senza mate- « ria (1) ». Sulle quali parole conviene osservare più cose.

209. Primieramente trova assurdo, che le cose stesse sieno nell'anima, essendo composte di materia e di specie. Ora la specie può esser nell' anima. C'è dunque una specie colle cose fuori dell'anima, e una specie nell'anima, che fa sentire e conoscere le cose. Tornano le difficoltà più sopra notate. Poichè quando Aristotele dice « che la mente è tutte le cose, perchè è le specie stesse, e queste sono le cose » o conviene intendere tutto ciò metaforicamente, ed allora non ci rimarrebbe alcuna spiegazione del fatto della cognizione umana, ma parole, quasi un mantello da coprire le spalle del filosofo; o conviene ammettere che la stessa entità, rimanendo identica, abbia due modi d'esistere, il subiettivo o estrasubiettivo nelle cose, e l'obiettivo nella mente, il quale appunto perchè obiettivo è specie; al che non pare esser giunto Aristotele.

Di più, qui Aristotele non ha in vista altro che di spiegare la cognizione che l'uomo s'acquista delle cose corporee, delle grandezze sensibili, e rispetto a queste, certo non si può ammettere cognizione innata.

In terzo luogo Aristotele trova la necessità del fantasma per contemplare, θεωρεῖν, le dette cose sensibili, e questo « contemplare, » com'ha espressamente dichiarato, non riguarda l'abito della cognizione, ammesso anche da Aristotele senza fantasma, ma l'atto della mente, che pensa l'oggetto, o la prima volta, e allora impara o percepisce, o di poi quando pensa alle cose reali e sensibili che già conosce (2). E chi mai potrebbe negare, che a pensare attualmente un sensibile determinato, (che altramente non sarebbe sensibile), ci abbisogni il fantasma? Anche questo è fuori di questione.

In quarto luogo dice bensì Aristotele che la *specie intelligibile*

(1) .... ὅταν δὲ θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα, ὥσπερ αἰσθήματα ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης.... *De Ann.* III, 8.

(2) Avicenna intendeva che l'intendimento non abbisognasse più del fantasma dopo acquistata la scienza: era vero per l'abito della scienza, ma non per l'atto del pensiero *alle cose sensibili*.

è veduta dal contemplante nella *specie sensibile*, ma con ciò stesso distingue quella da questa. E tant'è vero che la distingue, che dice che quella si contempla « insieme col fantasma, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν » ; onde non è il fantasma. E questo vie più chiaramente si spiega nell' opuscolo περὶ μνήμης, dove è indicato più precisamente l' uso che del fantasma fa l' intendimento, e l'aiuto, che esso presta all'intendere, e quest'aiuto non è ch'egli già sia l'oggetto inteso, ma si riduce a mantener ferma l'attenzione, come chi vuole speculare sulla natura del triangolo, si mette sott' occhio un triangolo reale, benchè lo specolatore non badi punto alla sua grandezza, o a'suoi difetti (1): ma gli giova quel cotal simbolo al pensiero del triangolo ideale ed astratto, che non ha alcun quanto determinato, e non è nè manco sensibile, non essendo sensibili punto nè poco le linee matematiche, che lo costituiscono: pure il triangolo intelligibile è in qualche modo nel sensibile, perchè nel sensibile c'è un *atto* che corrisponde a una *specie* che ne rappresenta alla mente la forma possibile: onde l'intendimento vede il reale (fantasma) nel possibile, nell'essenza, di che s'era per un momento accorto Aristotele stesso quando scrisse che ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι (2), e non viceversa quando scrisse al contrario, che ἐν τοῖς εἴδεσι αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι (3); dal che s'avrebbe, che « le sostanze reali sarebbero nelle specie intelligibili, e queste nelle specie sensibili, e le specie sensibili nelle sostanze reali ». O bisogna dunque convenire che Aristotele fu incoerente, o intendere che la mente vede gl'intelligibili nelle specie sensibili, non perchè quivi essi veramente ci sieno, ma

(1) Merita d'essere attentamente considerato questo luogo importante del περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, c. I. « Accade, dice, nell'intendere quello, che nel « delineare (le figure). Poichè quantunque non facciamo nessun uso del « quanto determinato del triangolo, pure lo deliniamo determinato secondo « il quanto. Similmente anche il pensante, sebbene non intenda il quanto, « pure si pone il quanto davanti gli occhi. Intende non rispetto a questo, « che è quanto. Che se pensa la natura de'quanti, è un indeterminato; e « pure si pone avanti il quanto determinato. » A questo modo dice che il fantasma determinato aiuti l'intendimento alla concezione delle specie indeterminate.

(2) *Categ*. 3.

(3) *De An*. III, 8.

perchè la mente stessa colla sua attività ve li pone, benchè per sè non ci sieno punto. E porre vel deve indubitatamente, se si considera, che Aristotele stesso insegna che la mente opera senza organo corporale (1), laddove il fantasma non si può avere senza organo corporale.

CAPITOLO XVIII.

Si trova obbligato Aristotele a distinguere le prime e più universali specie intelligibili dalle specie intelligibili delle cose che cadono sotto il senso esterno, e pare che neghi per quelle la necessità de' fantasmi.

210. Finalmente quell'Aristotele che avea preteso contro Platone che tutte le specie intelligibili si riferissero alle cose reali, e che perciò non esistessero da sè, ma altro non fossero che la forma o l'atto di queste, si trova necessariamente condotto a distinguere « i primi intelligibili » *τὰ πρῶτα νοήματα*, cioè gli universalissimi, da tutti gli altri; e di questi già dubita se si pensino co' fantasmi, o senza fantasmi, anzi mostra apertamente di credere che senza, come osserva il Trendelemburg (2); appartengono immediatamente questi intelligibili al lume della mente agente, e noi diremo all'oggetto. E veramente gl'immediati *ἄμεσα*, s' intendono immediatamente dall'intendimento (3), ed anzi l'*intelligibile* si fa col tocco e col-

(1) *De An.* I, 4. — *Cf. De An.* I, 5, dove dice difficilmente potersi assegnare una parte del corpo che sia contenuta dalla mente, e come, ποῖον γὰρ μόριον, ἢ πῶς ὁ νοῦς συνέξει, χαλεπὸν καὶ πλάσαι.

(2) Così questo recente commentatore: *Sed quae capite exeunte* τὰ πρῶτα νοήματα *dicuntur, eu aperte illam intellectus agentis et veritatem et libertatem vindicant:* τὰ πρῶτα νοήματα, *ut* πρῶτοι ἀριθμοί, *ea esse videntur, a quibus reliquae veritatem repetunt. Haec ab imaginationibus discernuntur, sed ne id quidem diiudicatur, an sine imaginationibus esse possint. Significatur tamen; eo enim consilio additum esse credas, reliquas cogitationes sine imaginibus esse non posse. In Arist. De An.* III, 8. § 3, p. 526, 527. — Il passo brevissimo d'Aristotele è questo: τὰ δὲ πρῶτα νοήματα, τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι· ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ᾽ οὐκ ἄνευ φαντασμάτων; *De An.* III, 8.

(3) *Cf. Posterior.* I, 23.

l'atto dell'intendere, νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν (1), onde l'intelligibile non esiste prima di quest'atto nè nel fantasma nè altrove, perchè l'esistere in potenza non è ancora esistere. Questi primi intelligili sono chiamati da Aristotele principii ἀρχαὶ o principii della dimostrazione ἀρχαὶ ἀποδείξεως, ed essi sono indimostrabili, appunto perchè veduti immediatamente dall'anima intellettiva. Ma qual è il primo di questi intelligibili, secondo Aristotele? La stessa mente. « Così nel sillogismo quell'uno (cioè il prin-« cipio, ἡ ἀρχὴ) è la proposizione immediata nella dimostrazione « e nella scienza, la mente, ὁ νοῦς (2) », quella stessa, che altrove chiamò « principio de'principii. e specie delle specie ». Conviene dunque che la *mente* sia qualche cosa di oggettivo e di per sè conosciuto, acciocchè sia il primo principio della scienza, e della dimostrazione, quello che fa conoscere l'altre cose (3). Pure questa stessa mente acquista d'improvviso nelle mani d'Aristotele un'esistenza subiettiva da per tutto, dove la fa operante. E congiunge egli espressamente questi due modi di esistere da per tutto dove dice che « è il medesimo la mente e l'inteso, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητὸν (4). Poichè è l'atto stesso della mente, che fa gl'intelligibili in atto, e questi li ha la mente, onde dice, che la mente « opera avendo » ἐνεργεῖ δὲ ἔχων (5): gl' intelligibili dunque non sono fuori della mente, ma la mente li fa in sè stessa, li fa in atto, avendoli in potenza: e quest'intelligibili, quando così sono fatti in atto, sono la mente stessa in atto appunto perchè sono atti della mente. Quindi la doppia mente che Aristotele pone nell'uomo in potenza, prima di fare gl'intelligibili, e in atto. Ma quella mente che fa gl'intelligibili, è essa stessa per natura

(1) *Metaph*. XI (XII), 7.

(2) *Posterior*. I, 22.

(3) Gli scolastici interpretarono con due vocaboli la voce νοῦς in Aristotele, cioè *intellectus* e *intelligentia* riservando il primo a indicare la potenza, e il secondo l'atto con cui questa potenza intuisce le idee; e quest'atto il fecero accidentale alla potenza. Ma usando Aristotele una stessa voce νοῦς, è un allontanarsi dal suo concetto il negare che la mente stessa sia un oggetto originariamente inteso, il primo intelligibile, che mai non manca, costituendo la potenza stessa d'intendere l'altre cose.

(4) *Metaph*. XI (XII), 7. *De An*. III, 4, 5.

(5) *Metaph*. XI (XII), 7.

sua in atto; altrimenti ci vorrebbe una altra causa che la riducesse all'atto, onde di essa dice Aristotele, che « questa mente « è separabile, è immista, è impassiva, ed essente per sua es- « senza in atto » (1), ond'anco asserisce, che di essa non si può già dire, che « ora intenda, ora non intenda » (2). Se dunque « l'intelligibile è l'atto della mente », e c'è nell' uomo una mente, che è atto per sua propria natura, consegue, che questa mente sia un intelligibile ella stessa, e però, che Aristotele ammetta innato nell'uomo un *primo intelligibile*, che chiama *mente*, *e questo primo intelligibile sia lume e principio* della dimostrazione e della scienza, e non scienza, ma anteriore e più vero (*ἀληθέστερον*) della scienza (3), e sia principio de' principii, e specie delle specie, e privo d'ogni corpo e d'ogni fantasma.

Lo stesso si deduce anche dall'altro principio aristotelico, che « ciò che è immateriale è per sè stesso intelligente ed intelligibile » (4). Ora la mente agente è tale: dunque ella stessa è il primo degli intelligibili, da cui tutti gli altri. Cercando quale sia il primo degli intelligibili per l'uomo, noi abbiamo trovato che è « l'essere possibile » al quale possiamo con verità applicare quello, che Aristotele dice della sua mente, insegnando che sia separabile solo *τοῦθ'ὅπερ ἐστὶ* (5) « ciò che è », e quell'altre parole pure dello stesso filosofo: *ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατὸν* (6), perchè quello stesso intelligibile che in sè è in atto, in potenza è tutti gli altri intelligibili, il possibile assoluto indeterminato, l'essere.

(1) Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς, καὶ ἀμιγὴς, καὶ ἀπαθὴς τῇ ουσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ. *De An.* III, 5.

(2) Ἀλλ'οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ, ὅτε δὲ οὐ νοεῖ. *De An.* III, 5.

(3) *Poster.* II, 15.

(4) Καὶ ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν — Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης, τὸ αὐτὸ ἐστι τὸ νοοῦν, καὶ τὸ νοούμενον. *De An.* III, 4.

(5) Χωρισθεὶς δὲ ἐστι μόνον τοῦθ'ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. *De An.* III, 5.

(6) *De An.* III, 4.

CAPITOLO XIX.

Ammette Aristotele la prima specie intelligibile sussistente separata da ogni materia.

211. Risulta la medesima conclusione da un'altra dottrina di Aristotele, secondo la quale trova la mente in atto, ossia il primo intelligibile, tanto necessario per ispiegare la natura delle cose mondiali, che lo dichiara per sè *sostanza*, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ: onde ammette che possa sussistere per sè separato dalle cose corporee. Perciò dice che questa mente sia nell'uomo parte dell'anima, ma separabile, e la dimostra separabile, perchè essa non « è atto d'alcun corpo » διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελέχεια (1), come sono le altre parti, che colla mente formano nell' uomo un'anima sola: e perchè l'esperienza dimostra che l'anima non invecchia col corpo, benchè possa essere impedita da certi suoi atti per l'infermità del corpo (2). Dice dunque, che la mente è da sè

(1) L. II, 1. — *Cf.* I, 4; II, 2; III, 4-segg.

(2) *De An.* I, 4. In questo luogo Aristotele distingue, più chiaramente che in molti altri, com'egli riconosca una differenza sostanziale tra l'anima intellettiva e il corpo, e riguardando questo come un puro istrumento di quella, afferma che quello è separabile da questa; benchè separata non possa più fare quelle operazioni, a far le quali ha bisogno dell' istrumento: « La « mente poi, dice, sembra innascere avente natura d'una certa sostanza, e « non corrompersi, ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι, οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι. « Poichè massime da quell'offuscazione, che avviene nella vecchiaia, si cor« romperebbe. Ora avviene come ai sensorî. Poichè se il vecchio acqui« stasse un occhio simile, vedrebbe come il giovane. Onde la vecchiezza « non c'è perchè l'anima abbia sofferto qualche cosa, ma perchè ha sof« ferto ciò in cui è l'anima, ὥστε τὸ γῆρας, οὐ τῷ τὴν ψυχὴν πεπονθέναι τι, ἀλλ' ἐν « ᾧ, come nelle ubbriachezze e nelle malattie. E anche l' intendere e il « contemplare marcisce a cagione che un' altra cosa dentro (ἔσω) si cor« rompe », (dove il τὸ νοεῖν e il τὸ θεωρεῖν indicano le due operazioni della mente, questa seconda più attuale della prima, le quali possono cessare senza che cessi l'atto primo che è la mente stessa, (νοῦς) « ma esso stesso è « immune da passione, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστι » (dicendo che lo stesso intendere e contemplare è immune da passione, si prendono questi due atti per la mente stessa, l'essenza dunque di questa si suppone consistere in un primo intendere e in un primo contemplare). « Ma il raziocinare (τὸ δὲ διανοεῖσθαι)

sostanza, οὐσία τις οὖσα (1). Questa importantissima conclusione procede dal principio costantemente insegnato da Aristotele, cioè che, sebbene in uno, cioè in un qualche individuo della natura possa precedere la potenza all'atto come esserci, a ragion d'esempio, il seme prima del frutto, tuttavia non può esser così nella università delle cose, e il seme precedente a quel frutto, che di sè germina, deve essere stato preceduto dall'individuo perfetto che ebbe in sè o produsse il seme; e ciò 1° perchè la potenza sola non esiste, è un concetto della mente; se esiste, è solo per essere unita a qualche atto; 2° la potenza non opera; che se operasse, sarebbe in atto; e però ha bisogno di qualche agente in atto, che la ecciti e la sviluppi facendola passare all'atto. L'atto dunque deve precedere in ogni ordine di cose, tanto nelle cose fisiche, quanto nelle intellettuali: altrimenti non si potrebbero spiegare gli *atti*, che sono nell'universo, il quale ridotto a pura potenza sarebbe annullato (2). Anche alla potenza dunque di conoscere dee precedere un atto primo di conoscere, e però ammette anche nell' anima umana una mente in atto e dice: « Poichè sempre è più eccellente ciò che fa, di ciò che patisce, e il « principio, della materia, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. La scienza poi in « atto è il medesimo che la cosa (l'intelligibile), quella poi « che è in potenza è anteriore di tempo, in uno, ἐν τῷ ἑνὶ; « universalmente poi (ὅλως δὲ) non di tempo, ma non, ora « intende e ora non intende: separabile è solo ciò che è, e questo « solo è immortale ed eterno » (3). Riconosce dunque la necessità di dare all'anima intelligente, acciocchè sia tale, un atto d'inten-

« e l'amare (φιλεῖν), e l'odiare (μισεῖν), non sono passioni di quello cioè di « quell' intendere e contemplare essenziale che è la mente) ma di questo « che ha quello e in quanto lo ha » (cioè, del corpo avente l'anima e in quanto ha l'anima, che pur si corrompe, dove si vede che Aristotele distingue le operazioni del congiunto, ossia del corpo avente l'anima, dalla mente e dall'attività di questa, indipendente dal corpo). « E però corrotto questo, « nè si ricorda, nè ama, perchè questo non era (atto) di quella, (della « mente), ma dello stesso comune (τοῦ κοινοῦ), che perì. Ma la mente è « come qualche cosa di divino e scevra da passione, ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν ». *De An.* I, 4.

(1) *De An.* I, 4.
(2) *Metaph.* XI (XII), 7.
(3) *De An.* III, 5.

dere anteriore alla potenza di conoscere, un atto che non è nel tempo, che non cessa mai, onde di esso non si può dire che ora intenda e ora non intenda, una scienza in atto la quale sia il medesimo coll'intelligibile, ossia colla cosa intesa, *τὸ αὐτὸ δέ ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*. Colloca dunque nell' anima un intelligibile indeterminato, e come genere, attualmente e continuamente contemplato, uno e continuo (1), che dice esser lo stesso dell' atto essenziale della mente, col quale questa mente riduce poi in atto tutti gl'intelligibili determinati, onde altrove usa le parole, *τὸ νοεῖν* e *τὸ θεωρεῖν* per la stessa mente *νοῦς* (2).

112. Convien dunque osservare quale sia tutt' intera la dottrina aristotelica. Quest' è fondata sulla distinzione delle tre essenze elementari, *materia*, *specie* e *composto*. La materia è un concetto della mente, non può stare da sè, non è qualche cosa di determinato; *τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι*. La specie o forma può stare da sè, perchè è già qualche cosa di determinato, *ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδε λέγεται τόδε τι* (3). E similmente il composto di materia e di forma può stare da sè. La specie dunque ha due modi d'esistere, da sè e unita colla materia. La specie unita colla materia e formante il composto dà alla materia un atto delle operazioni, che non aveva da sè. Ora Aristotele dice che l' anima è specie, e però pone che possa tanto stare da sè, quanto unita alla materia (4), e quando sta da sè, le vengono meno quelle operazioni che hanno bisogno della materia (5), come d' istrumento, e non solo come d' istrumento ma anche come di potenza e di

(1) Ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχής, ὥσπερ καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις, τὰ νοήματα. *De An.* I, 3.

(2) Vedi la nota (2) pag. 156.

(3) *De An.* II, 1.

(4) Pare che questa dottrina venga da Anassagora, il quale nello stesso tempo, che diceva, la mente esser priva d'ogni mistura, accordava, che in alcune cose ella inesistesse, ἔστιν οἷσιν καὶ νοῦς ἔστι. Inesiste senza mischiarsi καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι. Vedi SCHORN, *Fr*. V, VI. — SCAUBACH, *Fr*. 7, 8.

(5) Così sembra doversi intendere la *mente passiva* che perisce, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς, φθαρτός. *De An.* III, 5, e non confondersi questa colla « mente in potenza ».

subietto. Aristotele accorda quell' esistenza dell' anima fuori della materia non solo all' anima intellettiva, ma ben anco all' anima sensitiva, poichè dice che per vecchiezza il principio sensitivo non perisce, ma solo l' istrumento; onde se al vecchio si desse un occhio vigoroso e giovanile, vedrebbe come il giovane (1). Pure più frequentemente insiste sulla separabilità della mente, e pare che ponga questa sola separabile; ma probabilmente intende comprendere in essa il principio sensitivo, considerandolo come un principio o rudimento della facoltà di conoscere; onde per indizio, che gli uomini per natura amino di conoscere, allega l'amore, che hanno, delle sensazioni (2). E poichè l'anima separata non cade sotto la nostra esperienza si fa a considerarla nel composto, poi passa ad argomentare dalla sua natura ciò che può essere separato. Nel composto considera tutte le operazioni, e dice che l'anima è quella che le contiene tutte ed unifica e però non ha parti (3). Secondo questo principio, l'anima che contiene il corpo e tutte le operazioni del composto dovrebbe essere il *subietto*; ma in questo non è coerente, perchè avendo detto che il corpo è la materia del composto e l'anima la forma, e la materia essendo per lui potenza, e l' anima di conseguenza atto, fece il corpo vivente subietto di quest' atto, chiamandolo sostanza, ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη (4), onde vuole che « il corpo vivente, (il composto, l'uomo considerato dalla parte del corpo), sia quello, che senta la compassione e impari e raziocini ἐλεεῖν, ἢ μανθάνειν, ἢ διανοεῖσθαι, per mezzo dell'anima (5); e pure, come vedemmo, l' intendere (νοεῖν) l'attribuisce all' anima sola, senz' uso di corpo, e in mille luoghi parla

(1) *De An.* II, 4.

(2) Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Σημεῖον δ᾽ ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις. *Metaph.* I, 1.

(3) Confutando quelli, che dividono l'anima in parti dice: « Se è divisi- « bile, che cosa sarà ciò che la contiene (συνέχει)? Non il corpo, che anzi « sembra esser l'anima quella, che tiene insieme il corpo, ond'anche uscitane, (ἐξελθούσης), si discioglie e imputridisce. Se dunque qualche altra cosa « la rende una (μίαν αὐτὴν ποιεῖ), quello massimamente sarebbe l'anima. E « allora converrebbe di questo novamente cercare se è uno, o moltiplice (πολυμερὲς) ». *De An.* I, 5.

(4) *De An.* I, 1.

(5) *De An.* I, 4.

delle diverse funzioni ed operazioni dell' anima, onde gli è forza di considerare l' anima come *subietto* paziente ed operante, e non come mezzo delle operazioni. E del pari in tutti quei luoghi dove dice che il corpo e le sue parti sono istrumenti dell'anima, anche dell'anima sensitiva, riconosce questa per subietto, che adopera quegl'istrumenti, e la considera anche come potenza de'suoi atti (1). Come dunque il corpo per natura vivente sarà il subietto e non l'anima? A questa sentenza fu tratto Aristotele da'suoi principî dialettici, come si vede dalla ragione che dà per provare che il corpo vivente è il subietto; « perchè, dice, non è di quelle cose, che si dicono del subietto, « ma piuttosto è come subietto e materia (2). » Avea già detto nelle *Categorie* che gl' individui singolari non si predicano del subietto, ma sono sostanze prime, delle quali si predicano le specie come del loro subietto (3). Avendo dunque detto che l' anima rispetto al corpo è *specie*, e le specie si predicano del subietto, e non viceversa, fece che il corpo di cui si predica la specie dell'anima sia il subietto di questa, e questa la qualità essenziale e specifica di quello (4). Onde si vede che Aristotele confuse il *subietto dialettico* col *subietto reale*; e si può prendere il corpo vivente pel subietto dialettico, come quando si dice, — e lo dice spesso Aristotele, — che l'anima è nel corpo; ma il subietto reale è l'anima, e però si dice quello che pur dice Aristotele, che il corpo è nell'anima come nel suo contenente ed unificante.

Questo subietto dunque reale, l'anima, rimane, anche disciolto il corpo, ed uscita da esso, come s'esprime lo stesso Aristotele (5), ma senza quelle operazioni, che essa fa pel corpo. L'intendere poi (νοεῖν) non ha bisogno d'organo corporale, onde dice che la mente pare un altro genere d' anima (6), ed è non lontano dal considerarla un atto del corpo, come si può considerare il

(1) *De An.* III, 5.

(2) Οὐ γαρ ἐστι τῶν καθ᾽ ὑποκειμένου τὸ σῶμα· μαλλον δὲ ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη. *De An.* II, 1.

(3) *Categ.* 1, c. 2.

(4) Καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστι ἡ ψυχή· οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον· τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδι σώματι. *De An.* I, 1.

(5) *De An.* I, 5.

(6) 'Αλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι. *De An.* II, 1.

pilota un atto della nave. « Niente vieta — così egli — che alcune « delle parti dell'anima sieno separabili a cagione che non sono « atto di nessun corpo. Ma è cosa oscura e ancora non è chia- « rito se l'anima sia atto del corpo a quel modo che il timo- « niere è atto della nave (1)». Quest'anima dunque, secondo Aristotele, è una sostanza dell'ordine delle *specie*, che quantunque si può predicare del corpo vivente, come si predicano l'altre specie delle sostanze prime ossia composte (2), tuttavia è determinata, e da se stessa è atto sussistente, e così separata dalla materia è ad un tempo l'intelligente e la cosa intesa, ossia il primo intelligibile, materia e subietto di tutti gli altri intelligibili o specie più o meno determinate che sono suoi atti secondi. A questi atti secondi o specie intelligibili determinate, la mente ossia l'anima intellettiva non esce se non quando è unita al corpo, perchè tali specie intelligibili le vede nelle specie sensibili, e le specie sensibili non sono divise dalle cose sensibili o reali, cioè dai corpi (3). E questo è il punto di divergenza d'Aristotele da Platone, poichè questi ammetteva tali specie o idee determinate come esistenti da sè fuori de'sensibili e de'reali, e Aristotele lo nega. Ma nello stesso tempo ammette una *specie prima* pura da ogni materia e da ogni elemento sensibile, che è in potenza tutte quelle specie determinate, e questa è quella che chiama mente, *νοῦς*.

CAPITOLO XX.

Il primo motore è un puro intelligibile che intende sè stesso.

113. Stabilito questo, Aristotele ascende a questioni maggiori. Poichè domanda a se stesso, se, essendo la mente cosa che può stare da sè, abbia essa nel suo essere proprio e separato dalla materia, preceduto, almeno nell'ordine logico, la materia stessa e il composto. E quest'appunto sostiene: « poichè appa- « risce più nobile il contenente, dice, checchè egli sia. E che

(1) *De An.* II, 1.
(2) *Categ.* 3.
(3) *De Memor.* 1.

« ci sia qualche cosa più prestante dell' anima e che la domini, « è impossibile; ancora più impossibile della mente. Giacchè è « molto consentaneo alla ragione, che la mente sia primogenita « affatto, e per natura sua signoreggiante » (1), dove allude alla dottrina di Anassagora, di cui accenna nel XII dei Metafisici. Nel qual libro questa stessa questione è trattata più pienamente. Quivi prende a dimostrare che ci deve essere « una qualche sostanza eterna ed immobile, ὅτι ἀνάγκη εἶναι ἀΐδιον τινὰ οὐσίαν ἀκίνητον. Egli muove la sua dimostrazione dalla necessità di spiegare il fatto della generazione e della corruzione delle cose, che suppone sempre stata e quindi sempre stato il moto. Ora dice, che a questo moto continuo conviene assegnare una causa, e questa in *atto*, poichè in potenza, ancorchè fosse eterna, non produrrebbe il moto continuo (2). Questo motore dunque deve essere un principio, la cui essenza sia atto; δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια, e, sia uno o più, dee essere scevro da materia

(1) Κυριώτατον γάρ ἐκεῖνο τὸ συνέχον ὅ, τί ποτὲ ἐστι· τῆς δὲ ψυχῆς εἶναι τί κρεῖττον καὶ ἄρχον, ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ᾽ἔτι, τοῦ νοῦ· εὐλογώτατον γὰρ, εἶναι τοῦτον προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν. *De An.* I, 5.

(2) Ἀλλὰ μὴν εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικὸν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔστι κίνησις. *Metaph.* XI (XII), 6. — Confuta estesamente quelli che fanno anteriore la potenza all'atto, e dice, che se così fosse non ci sarebbe nulla degli enti; ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐδὲν ἔσται τῶν ὄντων. Attribuisce questa sentenza a' teologi che facevano uscire tutte le cose dalla notte, e ai fisici che dicevano tutte cose essere nate insieme indistinte; ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματα, al qual principio de' fisici anteriori Anassagora aggiunse la mente primogenita προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν (Arist. *De An.* I, 5). Contro a questi fisici, che incominciavano dalla materia, dalle cose tutte confuse insieme e indistinte: « Come, dice Aristotele, si moveranno queste cose, se non c'è alcuna causa in atto? πῶς γε κινηθήσεται, εἰ μηθὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον; poichè la materia non move se stessa, ma la move una virtù artistica, οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν ἀλλὰ τεκτονική. È certo nondimeno che Talete e i suoi successori ammettevano una *mente*, e così pure gli Orfici; pare che non ne conoscessero ben la natura tutta in atto, e la lasciasssero poi da parte contentandosi di parlare delle cose fisiche; se pure Aristotele non esagera i loro torti. Dice poi che Leucippo e Platone fecero che l'atto ci fosse sempre, perchè posero il moto eterno, ma non ne dissero nè il perchè, nè la qualità, nè il modo, nè la causa. Ma collocare Leucippo con Platone pare un'ingiuria e uno scherno. Fra quelli poi che posero l'atto anteriore alla potenza pone Anassagosa, perchè dice « la mente è atto » ὁ γὰρ νοῦς, ἐνέργεια. *Metaph.* XI (XII), 6. *Cf.* 7.

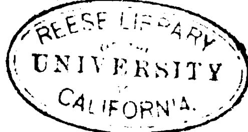
ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. Ora è qui da risovvenirsi che, secondo Aristotele, ogni sostanza che sia pura da materia, è per sè un intelligibile e un intelligente, ed è pura specie. Ammette dunque Aristotele delle *specie* eterne, che sono sostanze senza materia, e menti in atto, e sono eterne appunto perchè sono in atto per loro propria essenza, ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον· ἐνεργείᾳ ἄρα. Dice in appresso che quest'immobile sostanza è « separata da' sensibili » e che è « priva d' ogni grandezza » senza parti e indivisibile (1). Queste dunque non sono di quelle specie che sono vedute dall' uomo ne' sensibili. Trova dunque necessario di ammettere delle specie, come sostanze eterne, intelligibili, senza materia, separate al tutto dalle cose sensibili, per ispiegare, come per una prima causa, i movimenti mondiali e la generazione e corruzione delle cose. Perchè si concepiscono certe cose mosse e non moventi, altre mosse e moventi, altre finalmente moventi immobili, essenzialmente in atto: e queste sole possono essere prime cause. « C' è dunque, dice, qualche cosa che move non « mosso, e questo eterno, e sostanza e atto; ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ « ἐνέργεια οὖσα ». Ora prosegue Aristotele a osservare, che non c'è nulla che possa movere restando egli stesso immoto, se non l'appetibile (τὸ ὀρεκτὸν), e l'intelligibile (τὸ νοητὸν). Ora i primi appetibili e i primi intelligibili s' immedesimano (2). In fatti il primo volibile è il vero bello (3), il quale è ad un tempo intelligibile e appetibile. Ma osserva, che è anteriore la ragione d'intelligibile a quella di appetibile, perchè si appetisce una cosa per la ragione che sembra tale, e non sembra tale per la ragione, che la si appetisce: laonde il principio dell' appetizione volitiva è l'intellezione (4). Ma come la mente esce all'atto dell'intellezione? Risponde che è mossa dall' ***intelligibile***; νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται. E soggiunge « che l' intelligibile è un'altra « serie per se stessa e della medesima la sostanza è prima, e

(1) Ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος, καὶ ἀκίνητος, καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων. Δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἐνδέχεται ἔχειν ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστι. *Metaph.* XI, (XII), 7.

(2) Τούτων δὲ τὰ πρῶτα τὰ αὐτά.

(3) Βουλητὸν δὲ πρῶτον, τὸ ὂν καλόν.

(4) Ὀρεγόμεθα δὲ ὅτι δοκεῖ· μᾶλλον ἢ δοκεῖ, διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις.



« di questa è prima quella che è semplicemente in atto ». Dal che consegue che l'*intelligibile* come quello che move la mente, logicamente è anteriore alla mente in potenza, e anteriore altresì all'intellezione, che è la mente condotta al suo atto. Laonde l'*intelligibile* è anteriore a tutto e forma una serie per sè: tra gl' intelligibili poi la prima è la sostanza che logicamente precede agli accidenti, e tra le sostanze quella, che semplicemente è, cioè quella che è in atto; perchè se fosse in potenza non sarebbe ancora, e non potrebbe dirsi semplicemente che sia (1). Il primo dunque tra tutte le cose è « un intelligibile puro, sostanza in atto ». Ma tale non potrebbe essere, secondo Aristotele, se non fosse egli stesso, quest'intelligibile, per sè intellezione e così atto o mente intelligente. C'è dunque una mente che è essenzialmente intelligibile e intellezione e intelligente nel tempo stesso, poichè l'intelligibile è per Aristotele l'estremità dell'atto della mente. Riconosce dunque Aristotele la necessità che preceda un intelligibile per sè a tutto, il quale abbia non solo un' esistenza obbiettiva, ma anche subiettiva, e sia una mente in atto che si continui quasi numero trino, ὡς ὁ ἀριθμὸς (2), nei tre stadi di *mente*, *intellezione*, *intelligibile*, e sia una sola sostanza eterna, divina, onde conchiude, τοῦτο γὰρ ὁ θεός, « poichè questo « è Dio » (3): questo, dico, lo riconosce, necessario per ispiegare non meno l'origine della mente umana, che la generazione e il movimento delle cose naturali.

(1) Νοητὸν δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία, πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῶς, καὶ κατ' ἐνέργειαν. Abbiam posta una virgola dopo οὐσία.

(2) « La mente è una e continua, come anche l'intellezione; l'intellezione « poi è gl'intesi; *ipsius intellectus conceptus*, queste sono uno per via del « succedersi l'una l'altra come il numero, e non come la grandezza ». Ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχής, ὥσπερ καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις, τὰ νοήματα. Ταῦτα δὲ τῷ ἐφεξῆς ἕν, ὡς ὁ ἀριθμός, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ μέγεθος. *De An.* I, 3.

(3) *Metaph.* XI (XII), 7.

CAPITOLO XXI.

Come dal primo motore, puro, intelligibile, vengano le menti umane e le altre prime specie intelligibili o principî.

114. Ma come egli applichi quest' intelligibile eterno a spiegare tutto ciò, è difficile a dire, perchè ne tocca con brevità, oscurità e dubbiezza qua e colà ne' vari libri che ci rimangono. Cominciamo dalla mente umana. Nel secondo *Della generazione degli Animali* (1) propone la doppia questione se nel seme (τῷ σπέρματι), e nel concepito (τῷ κυήματι) ci sia l'anima, e onde venga, (καὶ πόθεν) e prima dice che c'è un'anima vegetale (θρεπτικὴν ψυχὴν), che poi ne emette una sensitiva (προιόντα δὲ, καὶ τὴν αἰσθητικὴν), per la quale il concepito diventa animale (2), finalmente una razionale, per la quale diventa uomo (3). Di queste tre anime ossia gradi di perfezione dell' anima il rudimento è nella vita de' generanti ossia nel loro seme, onde così ne descrive lo sviluppo. « È da ammettersi che l' anima vegetale ci « sia in potenza nei semi, e nei concepiti separabili, non però « in atto, prima che a quel modo che fanno i concepiti che già « si separano, traggano il cibo, e facciano l' operazione d' una « tal anima. Poichè a principio sembra che tutte queste cose « vivano della vita della pianta. E dell'anima sensitiva è da dire « il medesimo e così dell' intellettiva (νοητικῆς). Poichè tutte « devono essere prime in potenza, che in atto ». E qui passa alla seconda questione se queste tre anime vengano dal di dentro cioè dalla virtù seminale, che è nel corpo, o dal di fuori s'aggiun-

(1) C. 3. — Cf. *Delle Sentenze de' Filosofi intorno alla natura dell'anima* (n. 181 e sgg.).

(2) Καθ' ἣν ζῶον ἐστιν. Aristotele con tutta l' antichità pose la nota caratteristica dell' animale nel sentimento, come avea detto anche poche linee più sopra, ζῶον δ' ἐστί, κατὰ τὸ μόριον τῆς ψυχῆς τὸ αἰσθητικόν. Solo ai moderni era riserbato il proporsi l' assurda questione: « se ci sieno animali che non sentano ». Vedi *Antropol.* 53-55.

(3) Nel testo comune, anche nell' edizione del Brandis e del Bekker, mancano le parole καὶ τὴν νοητικὴν, καθ' ἣν ἄνθρωπος ἐστιν, che sembrano richieste dal contesto, e che devono essere state nel testo di Teodoro Gaza, che nella sua traduzione aggiunge: *et rationalem qua homo.*

gano al feto. E risponde: « Che tutte sussistessero prima (προϋπάρ-« χειν), si mostra non essere, da questi argomenti. È certo, che « non possono essere senza corpo quei principi, che hanno una « operazione corporale, come camminare senza piedi: onde che « ci vengano dentro dal di fuori è impossibile. Nè possono ve-« nirci da sè, essendo inseparabili, nè venirci in qualche corpo: « chè il seme è un escremento del cibo mutato (τὸ γὰρ σπέρμα « περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς) ». Dopo aver detto che le tre anime così sono insite nel corpo seminale e si sviluppano l'una dall'altra, da queste tre anime separa la mente e conchiude così: « Resta adunque che la sola mente sopravvenga « dal di fuori e sola essa sia divina; λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν « ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον ». Poichè, soggiunge, l'azione corpo-« rale niente affatto comunica coll'azione di essa ». Qui distingue dunque la mente, νοῦς, dall'anima, dico anche dall'anima intellettiva νοητικῆς, in virtù della quale l'animale si fa uomo. Pare dunque evidente che qui Aristotele prenda la *mente* sotto l'aspetto d'*intelligibile* ossia com'oggetto primo dell'anima intellettiva, e in fatti anche le parole che seguono dimostrano la mente distinta dall' anima stessa. « La potenza dunque d' ogni « anima (πάσης ψυχῆς δυναμις) sembra comunicare con qualche « corpo ». Dice dunque che la sola mente è divina e viene dal di fuori cioè da Dio, che è, come vedemmo, l'intelligibile, pura forma, senza nulla di corporeo e di sensibile. Tuttavia il corpo animato avendo in sè il principio dell'anima trina, cioè vegetale, sensitiva, e intellettiva (τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς) (1), alla qual ultima avviene dal di fuori la divina mente, partecipa anch'egli del divino, e però lo chiama « più divino degli elementi » καὶ θειότερον (τὸ σῶμα) τῶν καλουμένων στοιχείων. Ma come la mente s'aggiunge venendo dal di fuori, così anche si separa dal corpo; τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον, (τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς) sebbene egli pare che in questo luogo oscuro si separi piuttosto dal corpo crasso un corpo sottile, unito al quale sia la mente partecipata da Dio.

(1) Ripone questo principio dell'anima nel solo seme maschile, dicendo del femminino; ἓν γὰρ οὐκ ἔχει μόνον, τὴν τῆς ψυχῆς ἀρχήν. *De gen. An.* II, 3.

115. Di qui nasce un' altra questione : Che cosa fa dunque questa mente divina al tutto separata dalla materia, ma che avviene all'uomo, cioè all'anima intellettiva, e che pure nell'uomo stesso non fa uso d' alcun organo corporale? Anche su questa questione un gran buio. Pure se attentamente si considerano e si pesano i diversi luoghi paralleli, parmi che ne risultino due cose : 1. Che la *mente* informa l'anima umana e la rende intellettiva e così capace d' intendere i sensibili e tutto ciò che da questi si trae per astrazione ; 2. che essa mente somministra da sè i primi intelligibili, *πρῶτα νοητὰ*, in occasione delle sensazioni, i quali primi intelligibili nè sono fantasmi, nè s'intuiscono ne'fantasmi , nè vengono in alcun modo dal senso , ma dalla mente pura.

Che questo sia il pensiero d'Aristotele, apparirà chiaro quando si osservi attentamente la differenza che egli pone tra la *scienza*, *ἐπιστήμη*, semplicemente e la *mente*, *νοῦς*, che è la scienza o cognizione de' principî *τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη*. La *scienza semplicemente detta*, secondo Aristotele, si trae dalle sensazioni, non così la *scienza de'principî* ossia la *mente*, *νοῦς*, poichè egli così la chiama, *νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν* (1); questa viene da Dio ossia dalla mente separata e pura. Per non essersi distinte queste due maniere di cognizioni, fu erroneamente creduto che Aristotele riducesse l' origine d' ogni sapere umano, come a suo principio, alle sole sensazioni. Ma niente di più falso, come già apparisce anche dal detto di sopra. S'esamini attentamente il luogo classico, che è l'ultimo capo de'posteriori, dove cerca l'origine dei principî. Per venire a questi, prima di tutto descrive la formazione della *scienza semplicemente detta*. La formazione di questa percorre i seguenti gradi: la *sensazione*, la *memoria*, l'*esperienza*, il *principio dell'arte e della scienza*, *τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης*, dell'arte se riguarda la generazione o l'operazione, della scienza, se l'ente. *Ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης. Ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης.* Finqui ha descritto la formazione della *scienza* propriamente detta, e di questa conchiude che « dunque nè ci sono innati abiti de-
« terminati, nè si formano da altri abiti più noti, ma dalla sen-
« sazione; *ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως*.

(1) *Poster*. II, 15.

Ma la formazione della scienza suppone avanti di sè un'altra specie di cognizione, che non è scienza, o abito di scienza, ma è ciò da cui viene la stessa scienza, e questa cognizione anteriore sono i supremi principì ossia la mente. Poichè dice « non c'è scienza de'principì, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη. Descrive dunque prima come successivamente si formi la scienza nell'uomo, ma perciò appunto non descrive, come si sieno formati i principì, poichè questi non appartengono alla scienza. E veramente la scienza che descrisse, è quella che si fa per via di discorso, come egli stesso dichiara, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, e gli abiti determinati, menzionati più sopra, qui li chiama abiti riguardanti la cognizione raziocinativa, περὶ τὴν διάνοιαν. Il principio dunque della dimostrazione è fuori della dimostrazione come il principio della scienza non può esser la scienza, ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις· ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. E che la scienza, di cui aveva parlato, fosse raziocinativa e dimostrativa, l'avea mostrato anche dicendo che si conoscevano i primi per analogia, che è una specie di ragionamento come vedemmo; ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον. Sopra la scienza dunque colloca Aristotele un genere più splendido, e questo è il complesso degli ultimi principî, cioè la mente stessa, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος, ἢ νοῦς. Colloca adunque nell' uomo un abito, non un abito determinato, un abito di scienza, ma un abito anteriore e più vero della scienza, anzi principio del principio. Εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρὰ ἐπιστήμην ἔχομεν γένος ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν. E la chiama « principio del principio » per distinguerla da quello, che prima avea chiamato τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, con che intendeva l'universale, e da quello che avea chiamato τὰ πρῶτα, cioè i più estesi universali ossia le categorie (1). Sopra tutti questi sono gli ultimi principî della dimostrazione, il principio del principio della scienza, la mente. Questa mente è la mente in atto, che nel terzo dell' anima chiamò abito e

(1) Aristotele distingue l'universale che si fa per induzione δι' ἐπαγωγῆς, e si raccoglie da'particolari, supposto il lume innato della mente, τὸ καθόλου διὰ τοῦ δῆλον εἶναι τὸ καθέκαστον, dai principî del sillogismo che si ricevono quasi convenuti, e consaputi, λαμβάνοντες (λόγοι) ὡς παρὰ ξυνιέντων. *Poster.* I, 1. Questi secondi sono quegl' immediati principî che antecedono la formazione stessa degli universali.

lume, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς, e che disse esser quella, che trae al suo atto la mente potenziale, quella perciò che rende l'anima umana atta a trarre dalle sensazioni nel modo detto la scienza; poichè non ogni anima è atta a ciò, ma quella che è tale, cioè a cui è venuta dal di fuori questa mente divina, ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὖσα, οἵα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο.

Ora questi primi principî propri della mente, Aristotele li chiama immediati, τάς πρώτας ἀρχὰς τὰς ἀμέσους, e l' uomo non può saper nulla per via di dimostrazione, se non conosce prima que'principî (1), onde li chiama più noti della scienza, αἱ δ'ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι (2); questi dunque precedono nella mente umana la scienza.

116. Ma Aristotele qui si trova in una somma perplessità. Da una parte egli riconosce che niuna scienza ci può essere, se l'uomo non conosce avanti que' principî; onde dice: « in qual « maniera ci renderemo noi conoscibile qualche cosa (γνωρίζοιμεν) « o impareremo da una non precedente cognizione? » E risponde: « Impossibile » (3). Dall'altra, trova pure assurdo, che ci sieno in noi gli abiti della scienza, senza che noi n'avessimo coscienza (λελήθασιν). La risposta a queste difficoltà consiste nella distinzione tra due generi di cognizioni, la cognizione dimostrativa, e la cognizione de' principî, il qual ultimo genere avviene, che talora sia nell' uomo, e l' uomo nol sappia (4), e da esso si fa il secondo, cioè quello della scienza. Laonde la scienza suppone la cognizione de'principî, ma una cognizione latente fino che non c'è l' oggetto d' applicarla. Sia a ragion d' esempio quest' oggetto il triangolo. Il concetto generale di

(1) Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἐνδέχεται ἐπίστασθαι δι' ἀποδείξεως μὴ γινώσκοντι τὰς πρώτας ἀρχὰς τὰς ἀμέσους, εἴρηται πρότερον. *Poster.* II, 15.

(2) Ivi.

(3) *Poster.* II, 18. — È anche la sentenza, con cui comincia quest' opera degli Analitici posteriori: πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως, dove pure distingue la cognizione διανοητικὴ o raziocinativa da quella de'principî, che ne fa un genere tutt'a parte.

(4) Συμβαίνει γὰρ, ἀκριβεστέρως ἔχοντας γνώσεις ἀποδείξεως λανθάνειν. *Poster.* II, 15. Dando a queste parole questo senso naturale, ci sembra, che vengano a spiegar la risposta che Aristotele fa al dubbio propostosi; e diano lume a quell'altre parole tanto vessate dagl'interpreti, ἡ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ. Cf. *Ideol.* 251 not.

triangolo si forma per l' *induzione* aristotelica che abbiamo descritta. Conosciuto il triangolo si rileva che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, mediante un sillogismo che parte dal *principio di contraddizione*. Questo principio, ὅτι μὲν απαν ἢ φῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἀληϑες, dice Aristotele, deve assumersi come noto. Dee ancora preconoscersi il triangolo prima di venire alla dimostrazione; e se s'impara dal maestro sapersi, che questo appunto indica la parola « triangolo ». Due cose si devono dunque preconoscere prima di dedurre, che gli angoli del triangolo sono uguali a due retti, διχῶς δ'ἀναγκαῖον, προγινώσκειν. Preconosciute queste due cose, si conosce anche la conseguenza che se ne trae. Domanda dunque Aristotele: « Questa proposizione, che gli angoli del triangolo sono uguali a due retti, il discepolo la preconosceva prima o non la preconosceva? » E risponde che « la sapeva in qualche modo, in quanto sapeva l' *universale*, in cui era contenuta, ma non la sapeva semplicemente parlando ἀλλὰ δῆλον, ὡς ὡδὶ μὲν ἐπίσταται, ὅτι καϑόλου ἐπίσταται, ἁπλως δὲ οὐκ ἐπίσταται (1). E così scioglie il dubbio, che Platone proponeva nel dialogo intitolato il Menone (*Ideol.* 222. segg.). Distingue dunque Aristotele l'*universale individuo* dai *primi principî* del ragionamento e vuole che quello si formi per via d'induzione dal senso, questi vengono immediatamente dalla mente di sua essenza in atto, e, da latenti forse che stanno nell'anima, si manifestino in occasione di sillogizzare, mediante l'universale conosciuto per la detta induzione. L'universale individuo (αὐτοέκαστον) è di quelli che si dicono senza congiunzione, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς; i *principî* sono di quelli che si dicono con congiunzione τὰ κατὰ συμπλοκὴν (2), cioè s'esprimono in un giudizio o proposizione: tale il principio di contraddizione: « che d'ogni cosa è vera l'affermazione o la negazione ».

(1) Ripete in fine a questo primo capitolo del I, de'*Posteriori*. « Ma niente « vieta, io stimo, che il discepolo in qualche modo già sappia quello che im- « para, e in qualche modo l' ignori. Poichè non è assurdo che in qualche « modo sappia quello che impara, ma ci sarebbe, se lo sapesse in quanto « l'impara e in quel modo nel quale lo impara, ἀλλ'εἰ ὡδὶ, οἷον ᾗ μανϑάνει, καὶ « ὥς ». — Che la stessa cosa possa esser saputa dall'uomo in diversi modi, è una verità importantissima a considerare.

(2) *Categ.* 2.

I primi non hanno nè vero nè falso in sè stessi, perchè nulla affermano o negano: ai secondi appartiene la verità e la falsità. Ora la *verità* appunto delle proposizioni è ciò che Aristotele riconosce superiore alla sensazione e immune affatto da queste, e rimette totalmente alla mente in atto. Poichè dice: « il vero « e il falso è la congiunzione degl' intelligibili » *συμπλοκὴ γὰρ ἐστι νοημάτων τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος* (1). Dal che deduce che se il vero e il falso è la congiunzione degl'intelligibili ossia de'concetti, dunque non sono i singoli concetti, e però molto meno i fantasmi. « La fantasia, » dunque dice « è altra cosa dall'affermazione « e dalla negazione » (2).

CAPITOLO XXII.

La verità oggetto dell'intendimento immune da' sensi.

117. Ora l'aver posto Aristotele che l'oggetto della mente in atto sia la *verità*, non discorda nè pure in questo da noi, che abbiamo detto il primo oggetto della mente essere appunto la verità. Ma resta a vedere più accuratamente che cosa sia questa verità che non viene da' sensi, ma è dalla mente immediatamente conosciuta.

Cercando dunque Aristotele qual sia il fondamento della verità de' giudizi e delle proposizioni, trova che tutte dipendono in ultimo da due principî o prime proposizioni per sè evidenti ed indimostrabili: 1° il *principio di contraddizione*; 2° e un principio che egli non denomina nè chiama principio, ma che noi per maggior chiarezza, parendoci che così si determini meglio il suo pensiero, chiameremo *principio d'affermazione assoluta*.

A questi principii Aristotele suppone questo fondamento: « L'ente

(1) *De An.* III, 8.

(2) Ivi. Era dottrina di Platone che il *giudizio* cioè il giudicare una cosa vera o falsa fosse tutt'opera della mente, senza che c'entrassero i sensi, che tutt' al più poteano somministrare in parte la materia su cui cade il giudizio. Il che disse Cicerone così: *Plato omne iudicium veritatis veritatemque* IPSAM, *abductam ab opinionibus, et a sensibus, cogitationis ipsius et mentis esse voluit.* 22. AA. IV, 4 6.

« quando è, è necessario che sia, e il non ente quando non è, è « necessario che non sia τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν, ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι,ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη (1), perchè niente è o si fa con incertezza o a caso, ma tutto l'essere è determinato (2).

Ora consideriamo a parte i due principi. Il principio di contraddizione è questo: « D'ogni cosa è necessario che sia vera « o l'affermazione o la negazione ». Su questo principio osserva Aristotele, che non è già necessario che sieno veri i due estremi dell'alternativa presi in separato, ma o l'uno o l'altro, e il principio non determina punto quale: « È necessario che ogni cosa « sia o non sia, avvenga o non avvenga, εἶναι μὲν, ἢ μὴ εἶναι « ἅπαν, ma non si deve dire necessaria l'una delle due cose in « separato, οὐ μέν τοί γε διελόντα εἰπεῖν θάτερον ἀναγκαῖον » (3). Laonde non determinando questo principio quale de'due estremi sia vero, ma solo, che l'uno o l'altro è vero; non basta per conoscere la verità, ma dee esser soccorso da qualche altro, che togliendo l'alternativa, mostri quale sia de'due il vero: dal che poi s'inferisce l'altro falso.

Questo secondo principio è quello, che noi abbiamo chiamato di *affermazione assoluta* e che da Aristotele viene solamente indicato. Poichè dice che l'alternativa che si ha nel principio di contraddizione, c'è solo ne'contingenti cioè in quelle entità che non sono sempre in atto, ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι (4). « Poichè, dice, i « ragionamenti sono veri come le cose, e però rispetto a quelle « cose che accadono nell'uno e nell'altro modo e possono accadere i « contrari, è necessario che similmente stia l'affermativa e la ne- « gativa; il che avviene in quelle, che o non sono sempre, o non « sempre non sono, μὴ ἀεὶ ἐπὶ τοῖς μὴ ἀεὶ οὖσιν, ἢ μὴ οὖσι (5) ». C'è dunque un altro principio per le cose necessarie, che dice: « L'uno dei due estremi del principio di contraddizione è vero, e l'altro non *può* esser vero. » E come il principio di contraddizione ha per fondamento la natura dell'entità in astratto, senza che si consideri

(1) *De Interpret.* 9.

(2) Οὐδὲν ἆρα οὔτε ἐστὶν, οὔτε γίνεται, οὔτε ἀπὸ τύχης, οὔθ' ὁπότερ' ἔτυχεν, οὐδὲ ἔσται, ἢ οὐκ ἔσται, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης ἅπαντα, καὶ οὐχ ὁπότερ' ἔτυχεν. *De Interpret.* 9.

(3) Ivi.

(4) *De Interpret.* 9.

(5) Ivi.

ancora se l'entità sia contingente o necessaria: così il secondo principio nasce quando s'è conosciuto che ci hanno degli enti contingenti e degli enti necessari, pei primi de'quali rimane valevole lo stesso principio di contraddizione che pone l'alternativa, per gli altri poi è già tolta l'alternativa, e al principio di contraddizione sostituita l'affermazione assoluta (1).

CAPITOLO XXIII.

Il vero è l'essere.

118. Da questo si vede, che, secondo Aristotele, il *vero* è nei giudizi ed è lo stesso *ente affermato* (2) detto da lui, « ente » nel senso più eccellente e proprio, *τὸ κυριώτατον ὄν*. Poichè ciò, che non è affermato, cioè che si dice senza composizione, come sono le specie, che si riducono alle categorie — si concepiscano queste in atto o in potenza — non sono da Aristotele considerati come enti completi, che concepiti in tal modo, e non affermati; non è ancor detto che sieno o non siano, e restano solo possibili, per la mente, ma l'ente affermato è completo (se l'affermazione è vera) cioè è l'ente che veramente è (3).

Distingue dunque le cose che ammettono composizione dalle cose semplici, come sono le specie. Nelle prime, dice, che « l'essere è il comporsi e l'esser uno, il non essere è il non comporsi e l'esser più (4). Questo comporsi e non compersi è tolto dalla forma del giudizio, che è l'unione che fa la mente del predicato col subietto: e vuol dire, che se il predicato nel fatto

(1) Cf. *De Cœlo* I, 12.

(2) Sotto la parola « ente » comprendiamo qui « l'essere tale quale è », e quindi si contiene anche il non ente, poichè « affermare che il non ente è non ente » è ancora vero. E come nell'ente si acchiude il non ente, così nell'affermazione si acchiude la negazione, che non è altro, che « afformare che la cosa non è ». Quindi il falso, se « si nega l'ente tale quale è ».

(3) Questo dice Aristotele così: Ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν, τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τἀναντία, τὸ δὲ κυριώτατα ὂν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. *Metaph*. VIII (IX), 10.

(4) *Metaph*. VIII (IX), 10.

si compone col subietto, la cosa *è* così come s'afferma, questo lo chiama *essere*, τὸ εἶναι: se poi il predicato, che noi uniamo al subietto, nella cosa non si unisce e compone, essa *non è* qual s'afferma, questo lo chiama *non essere*, τὸ μὴ εἶναι. Dunque, se la cosa è come s'afferma, c'è il vero, se non è, non c'è il vero. Il vero dunque è *l'essere* affermato.

Ma dove non c'è composizione di subietto e di predicato come nelle specie? Domanda dunque in queste cose incomposte « che cosa sia l'essere e il non essere, e il vero e il falso; τὶ τὸ εἶναι, ἢ μὴ εἶναι, καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος. E risponde che « il vero è il toccare, ed esprimere colla voce, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές », cioè il toccarle colla mente, l'intuirle e il significarle colla voce, distinguendo il mandare una voce, dire un vocabolo φάσις, dall'affermare, pronunciare una proposizione, κατάφασις.

Ora osserva che circa gl'incomposti ἀσύνθετα, « l'intuirli, o come dice, il toccarli colla mente è il vero, ma il contrario di questo vero non è propriamente il falso, ma semplicemente l'ignoranza, che l'ignorare è non toccare, τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν. « Poichè « non si dà l'ingannarsi circa la quiddità, o la non quiddità, « περὶ τὸ τὶ ἐστιν, ἀπατηθῆναι οὐκ ἐστιν, se non per accidente ». E similmente « è da dire circa le essenze incomposte, περὶ τὰς « ἀσυνθέτους οὐσίας, non c'è l'ingannarsi, e tutte sono in atto e « non in potenza, poichè non si generano e non si corrompono ». Il che dice in molt'altri luoghi. Ed è molto da considerarsi questa sentenza d'Aristotele. Poichè se le essenze incomposte, le quali sono certamente le specie, che altrove chiama seconde essenze, δεύτεραι οὐσίαι, o se non queste sole, anche queste però, non si generano, nè si corrompono, e la mente umana non le produce già, ma le tocca o non le tocca, le intuisce o non le intuisce, e se queste sono sempre e sempre in atto, καὶ πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει, e perciò eterne, e se queste nelle cose corruttibili e sensibili non sono sempre, perchè queste si cangiano e perdono i loro atti, e ne prendono altri, che rispondono ad altre specie; conviene certamente dire, che Aristotele ritiene molto di ciò che ebbe appreso alla scuola del suo maestro: e come s'ha da intendere dunque quello che altrove dice, che le specie intelligibili s'intuiscono dall'anima nelle specie sensibili? Non può essere in alcun altro modo, se non così; che le specie sensibili

sieno l'occasione e quasi il luogo, dove la mente umana vede le specie eterne, sebbene queste sieno immuni da ogni corruttibile e sensibile elemento.

119. Ma Aristotele vede un'altra verità maggiore. Poichè si presentò alla sua mente la questione, « perchè le essenze o specie semplici ed incomposte sieno sempre in atto, e non si generino nè corrompano, ma o si tocchino dalla mente o non si tocchino ». E rispondendo a se stesso s'accorge, che questo avviene necessariamente per la natura dell'*ente*, che è la specie o essenza prima e indeterminatissima a cui tutte le altre si riducono: onde ne dà appunto questa ragione che « l'ente stesso non si genera nè si corrompe, poichè dovrebbe ingenerarsi da altro » e oltre l'ente non c'è altro, *νῦ νδὲ τὸ ὂν αὐτὸ οὐ γίνεται, οὐδὲ φθείρεται. ἔκ τινος γὰρ ἂν ἐγὶνετο.* « Circa tutte le cose dunque, che sono lo stesso essere « qualche cosa, e in atto, non c'è l'ingannarsi, ma o il conoscere, « o il non conoscere » (1). E in tutto questo troviamo che Aristotele è con noi, o a noi sommamente s'avvicina. Poichè;

1° Riconosce, che la verità è l'*essere*, o *affermato*, o toccato *intuito* dall'anima intellettiva (2).

2° Che le essenze e specie, essendo incorruttibili ed eterne, sono o toccate o non toccate dalla mente, e però si dà ignoranza, ma non inganno circa di esse.

3° Che queste essenze o specie si riducono all'*essere stesso* *τὸ ὂν αὐτὸ*, dal quale ricevono l'ingenerabilità e l'incorruttibilità e quindi l'altre loro doti.

Altrove suddivide il falso delle cose, che ammettono composizione, e dei giudizi in due specie, la prima quando le cose non si compongono, cioè il predicato non si affà al subietto, o anche è impossibile che si compongano, e queste cose, dice, non sono

(1) Ὅσα δὲ ἐστιν ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνεργείᾳ, περὶ τῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι, ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μή. *Metaph*. VIII [IX], 10.

(2) Così riassume i due generi di vero, quello de'composti e dell'affermazione, e quello degl'incomposti o dell'intuizione: « τὸ δ' εἶναι ὡς τὸ ἀληθές, καὶ τὸ μὴ εἶναι ὡς τὸ ψεῦδος, ἓν μὲν ἐστιν, εἰ σύγκειται, ἀληθές· τὸ δ' εἰ μὴ σύγκειται, ψεῦδος, τὸ δὲ ἕν, εἴπερ ὄν, οὕτως ἐστίν· εἰ ψεῦδος μὴ οὕτως, οὐκ ἔστιν· τὸ δὲ ἀληθὲς τὸ νοεῖν αὐτά· τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἀπάτη, ἀλλ' ἄγνοια, οὐχ οἷα τυφλότης· ἡ μὲν γὰρ τυφλότης ἐστὶν ὡς εἰ τὸ νοητικὸν ὅλως μὴ ἔχοι τις ». *Metaph*. VIII (IX), 10.

enti, οὐκ ὄντα ταῦτα: la seconda, quando le cose, gli enti, qualunque sieno, τὰ δὲ ὅσα ἐστὶ μὲν ὄντα, sono atti per natura ad apparire quali non sono o quelli che non sono, come l'ombre ed i sogni. Queste cose sono un che, ma non ciò di cui producono la fantasia, οὐχ ὧν ἐμποιεῖ τὴν φαντασίαν. Onde conchiude che « le cose false così si dicono o perchè non sono enti, o per« chè la fantasia da esse prodotta è del non ente: la ragione « falsa poi (la definizione), in quanto falsa, è de'non enti: onde « ogni ragione è falsa d'altro che non di ciò di cui è vera, « come la ragione del circolo è falsa del triangolo (1) ». Quell'acuta sentenza, che ogni ragione è falsa d'altro che non di ciò, di cui è vera, suppone che la ragione resti, e diventi vera o falsa, secondo che l'uomo l'applica all'ente a cui appartiene o a un altro, e in quanto resta ella è vera del secondo genere di verità, cioè degl' incomposti. Questa ragione poi, che è sempre vera in sè, ma di cui l'applicazione può essere falsa o vera, è il principio, come già vedemmo, (*Ideol.* 1083, 599), che atterra lo scetticismo critico.

120. L'*essere* dunque, secondo Aristotele stesso, è la verità, e rivestendo la sua dottrina del nostro linguaggio, l'essere presentandocisi in due modi, come reale e come ideale, due sono i generi della verità, il primo de'composti, il secondo de'semplici: al primo corrisponde il giudizio che unisce, e però il vero qui è τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι; al secondo corrisponde l'intuizione, e però qui il vero rispetto alla mente, è τὸ θιγεῖν. Nè fa meraviglia, che si dia da Aristotele la verità egualmente alla cosa e alla mente, perchè egli parte dal principio, che la mente dopo che ha intese le cose è divenuta le stesse cose e che «la scienza « speculativa e la cosa conosciuta è il medesimo, ἡ γὰρ ἐπιστήμη « ἡ θεωρητικὴ, καὶ τὸ ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστι (2).

(1) Πράγματα μὲν οὖν ψευδῆ οὕτως λέγεται, ἢ τῷ μὴ εἶναι αὐτὰ, ἢ τῷ τὴν ἀπ' αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι· λόγος δὲ ψευδὴς, ὁ τῶν μὴ ὄντων, ᾗ ψευδής. Διὸ πᾶς λόγος ψευδὴς ἑτέρου, ἢ οὗ ἐστιν ἀληθής. Οἷον ὁ τοῦ κύκλου ψευδὴς τριγώνου. *Metaph.* IV, (V), 29.

(2) *De An.* III, 4.

CAPITOLO XXIV.

La mente in atto è l'essere.

120. La mente in atto dunque, venuta dal di fuori all'uomo, somministra i primi principî all'atto di giudicare della *verità* e di raziocinare che non è altro che un conoscere l'*essere* nelle cose. Quindi questa mente venuta dal di fuori è quella che rende intellettiva l'anima che la riceve, ossia che dà all'anima « la mente in potenza » cioè a dire una facoltà atta a raziocinare, che da Aristotele è anche chiamata « mente dell'anima, τῆς ψυχῆς νοῦς, ed è definita « quella con cui l'anima raziocina e percepisce λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή (1). Ora come non si può raziocinare senza che anteriormente l'anima non intuisca i principî, così questa mente dell'anima o facoltà di ragionare dee essere preceduta nell' uomo da un' altra mente in atto, ch'egli chiama νοῦν τῶν ἀρχῶν (2), o anche νοῦν ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. Solamente è da notare che Aristotele non intese bastevolmente l'intima connessione ed identificazione tra l'*universale* ed i *principî*, i quali, come noi abbiamo mostrato, non sono altro che lo stesso universale applicato a giudicare del meno universale (*Ideol.* 559—566): onde ogni universale nella sua applicazione a'giudizi, che da lui, come da regola si fanno, è un *principio* del ragionamento, principio più o meno esteso, a quello stesso modo che è più o meno esteso l' universale. Se questo avesse veduto chiaramente Aristotele, non avrebbe divisa la cognizione dell' universale dalla cognizione de'principî: ma si sarebbe accorto che quella e questa dipendono dallo stesso atto d'intuizione dell'essere, benchè quella posteriore a questa abbia bisogno a formarsi d'altre facoltà, che chiameremo, complessivamente, facoltà d'applicazione e di deduzione.

(1) *De An.* III, 4.
(2) *Poster.* II, 15.

CAPITOLO XXV.

I primi principî sono necessariamente noti all'uomo avanti ad ogni altra cognizione e ad ogni sperienza, ma d'una cognizione inconsapevole e implicita in un solo primissimo.

121. Non pare dunque, che Aristotele abbia colto la natura comune degli universali, ma solo vide, che gli ultimi e più estesi universali, *πρῶτα νοήματα*, non poteano aver nulla di comune coi fantasmi. E questo lo argomentò dal considerare i giudizi intorno alle verità delle cose , i quali, mettendo a confronto le specie per giudicarle, non poteano essere le specie stesse, e doveano avere altresì per regola de' principî evidenti e precogniti: onde disse, che « la scienza dimostrativa (*τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην*) « dee essere dai veri, e primi, e immediati, e più noti, e priori, « e cause della conclusione (1) ». E dimostra ciascuna di queste qualità che devono avere i principî della dimostrazione; tra le quali quella di essere più noti e precogniti *προγινωσκόμενα*. Dice : « precogniti non solo , in quanto si concepiscano (*τῷ* « *ξυνίεναι*) , ma anche in quanto si sa , perchè sono (*τῷ* « *εἰδέναι, ὅτι ἐστί*) (2). Priori poi e più noti (*πρότερα καὶ γνω*–

(1) Ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων, καὶ ἀμέσων, καὶ γνωριμωτέρων, καὶ προτέρων, καὶ αἰτιῶν τοῦ συμπεράσματος. *Poster*. I, 2.

(2) Aristotele distingue tra il conoscere il *che* τι della cosa, e il conoscere il *perchè* ὅτι della cosa stessa; ossia la causa formale. Ma come questa distinzione ne' primi principî, che sono essi stessi il perchè di tutte le cognizioni posteriori, e però sembra che il τι, e' l ὅτι deva in essi essere il medesimo? È in fatti il medesimo, ma la mente nostra concepisce distinto quello che è identico, perchè la concezione della mente ha una diversa formalità o un diverso rispetto. Si può dunque distinguere tra il *concepire* semplicemente que'principî, e il conoscerli come *necessarî*, e innegabili. Chi li concepisce, ma dubitasse della loro assoluta certezza, conoscerebbe di essi il τι, ma non l'ὅτι; e per essi potrebbe avere la cognizione delle conseguenze, ma non avrebbe la certezza di queste, onde poco appresso dice Aristotele stesso, che « se non si possono conoscere (εἰδέναι) i primi, nè pur quelli, che da essi de« rivano si possono conoscere nè semplicemente nè pienamente , ma per « ipotesi, se quei primi sono » (*Poster*. I, 3), dove la parola εἰδέναι è adoperata per conoscere a pieno l' essere necessario di quei principî e corri-

« ριμώτερα) sono in due modi. Perchè non è il medesimo « l'esser priore per natura, e l' esser priore a noi, nè l' es- « ser più noto per natura, e più noto a noi. Io dico a « noi priori e più note quelle cose, che più s' avvicinano » alla sensazione, semplicemente poi priori, e più note quelle « cose che gli stanno più lontane. E le stanno più lontano « i massimi universali, più vicino i singolari : e s' oppongono « reciprocamente. Dai primi poi ciò che è da principî propri « (della dimostrazione), poichè lo stesso dico primo e prin- « cipio » (1). Dalle quali ultime parole si vede, che conobbe certo Aristotele, che i primi e sommi universali erano il medesimo che i primi e sommi principî; ma non molto s'accorse che di qualunque universale, fosse anche il minimo, si può dire il simile, cioè che è atto ad essere usato in giudicare, e in dimostrare, come un principio.

La distinzione poi che fa fra le cose anteriori e più note assolutamente e semplicemente, e anteriori e più note relativamente a noi, acciocchè abbia un senso, dee intendersi relativamente alla nostra consapevolezza, poichè, come ha detto altrove, «avviene, che le notizie più chiare (ἀκριβεστέρας) della stessa di- « mostrazione stieno celate » nell'uomo (2), cioè l'uomo le abbia senz'accorgersene. Onde chiama cose anteriori e più note a noi quelle che sono tali in ordine alla riflessione nostra, benchè i sommi universali devano essere anche a noi stessi noti precedentemente, e più noti d'ogni altra cosa, se da essi dobbiamo dedurre la cognizione di tutte l'altre cose, come Aristotele stesso segue a mostrare: poichè dice: « Il principio della dimostrazione « è una proposizione immediata πρότασις ἄμεσος: immediata poi « è quella di cui non c'è un'altra anteriore » (3), e appresso : « Se è pei primi che noi sappiamo e crediamo, noi sappiamo e « sappiamo più questi (κἀκεῖνα ἴσμεν τε καὶ πιστεύομεν μᾶλλον), « poichè per essi anche quelli che sono posteriori. Poichè non

sponde all'ἐπίστασθαι ἁπλῶς καὶ κυρίως; laddove il semplicemente concepire ξυνιέναι risponde al conoscere per ipotesi se quei primi sono, ἐξ ὑποθέσεως, εἰ ἐκεῖνα ἐστιν.

(1) Cf. *Phys*. I, 1.
(2) *Poster*. II, 15.
(3) *Poster*. I, 2.

« può essere, che taluno creda quelle cose che non sa, più di « quelle che sa, e le possede meglio che se le sapesse. E « questo accadrebbe se uno il quale crede per la dimostra- « zione, non perconoscesse essendo necessario aver più fede « ai principî, a tutti o ad alcuni, della conclusione. E non « solo è mestieri, che colui che è acconcio ad acquistare scienza « per dimostrazione, che conosca più i principî e che creda loro « di più che alla cosa dimostrata; ma che non vi sia cosa per lui « (αὐτῷ) più credibile e più nota delle cose opposte ai principî, « onde verrebbe il sillogismo dell' opposta fallacia, se bisogna, « che colui che semplicemente sa, non possa rimutare di parere, « εἴπερ δεῖ τὸν ἐπιστάμενον ἁπλῶς ἀμετάπειστον εἶναι (1) ». Insegna dunque chiaramente Aristotele, che a quello stesso uomo (αὐτῷ) che è atto ad imparare per dimostrazione, devono precedentemente esser noti, e più noti i principî e l' assurdità di ciò che a questi s' oppone ἀντικείμενα ταῖς ἀρχαῖς, perchè così è rimossa da lui la possibilità dell' inganno; e però quando dice, che rispetto a noi è più noto ciò che s'approssima al senso, dee intendersi rispetto al nostro accorgerci, e al nostro sapere riflesso e consapevole.

I sommi universali dunque, i primi intelligibili, i principî indimostrabili (ἀναπόδεικτα) sono il medesimo per Aristotele, e questi sono noti all'uomo prima d'ogni sapere acquistato per dimostrazione: ora dopo aver dimostrata la necessità che queste notizie nella mente umana precedano, riassumendosi, le chiama tutte insieme « principio della scienza »: noi diciamo, che « non solo « c' è la scienza, ma anche un certo principio della scienza, « col quale conosciamo i termini »; ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναί τινά φαμεν, ᾗ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν (2). Ora in appresso dice che questo principio della scienza è la mente, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. Per *mente* dunque intende Aristotele il complesso de'primi intelligibili anteriori alla dimostrazione, indimostrabili, notissimi, tuttociò in una parola che ci può essere d'anteriore

(1) *Poster.* I, 2.

(2) Ivi, 3. Ora termine della cognizione πέρας γνώσεως chiama Aristotele l'*essenza* e la *quiddità* di ciascuna cosa, ἡ οὐσία ἑκάστου, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. *Metaph.* IV (V), 17.

alla dimostrazione, di cognizione evidente καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος, ἢ νους, onde dice, che la mente è dei principî νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν. Di nuovo dunque raccogliamo che la mente è presa in senso obbiettivo come i primi intelligibili (1). E di questi primi intelligibili che sono essenze incomposte, dice Aristotele che sempre sono in atto, e non mai in potenza da cui passino all'atto: « Non si dà inganno circa la quiddità (περὶ « τὸ τί ἐστιν), se non per accidente. E similmente circa le es- « senze incomposte, περὶ τὰς ἀσυνθέτους οὐσίας, non c'è l'in- « gannarsi. E tutte sono in atto, non in potenza, καὶ πᾶσαί εἰσιν « ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει. Altramente si genererebbero e corrompe- « rebbero. Ora lo stesso ente τὸ ὄν αὐτὸ nè si genera nè si cor- « rompe: chè si genererebbe da qualche cosa. Circa tutte quelle « cose dunque, che sono lo stesso essere che è in atto, ὅσα δή « ἐστιν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνεργείᾳ, non si dà l'ingannarsi, ma co- « noscere o non conoscere » (2). Questi intelligibili sono dunque, secondo Aristotele, sempre in atto, davanti all'anima intellettiva, e costituiscono la mente che viene dal di fuori, il lume della ragione, οἷον τὸ φῶς.

122. Ma se questa mente è una, come poi essi che la costituiscono, sono molti? Se si considera attentamente i diversi luoghi d'Aristotele, si trova ch'egli stesso riduce la moltiplicità de'principî ad un solo, che contiene in sè tutti gli altri. E veramente gli altri non sono che il primo principio, che riceve diverse espressioni secondo il diverso genere d' entità a cui si applica. E questo primo principio per Aristotele è quello di contraddizione. Del quale dice espressamente che per natura sua è « il principio di tutti gli altri assiomi, φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν « ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων (3)». Se dunque il principio di contraddizione è il principio di tutti gli altri assiomi, questi sono

(1) *Poster*. II, 15.

(2) *Metaph*. VIII, (IX), 10. Ma poichè questi o si possono *concepire* semplicemente, o anche conoscerne la necessaria *esistenza*, εἰδέναι, soggiunge, che si può di essi cercare la quiddità, se sieno, o non sieno, ἀλλὰ τὸ τί ἐστι ζητεῖ τὰ περὶ αὐτῶν, εἰ τοιαῦτά ἐστιν, ἢ μή.

(3) *Metaph*. III, (IV), 3. L'assioma è per Aristotele « una proposizione che è necessario, che colui, che vuole imparar qualche cosa, sappia già prima » ἣν δ'ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὁτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα. *Poster*. I, 2.

sue conseguenze, e però per lui, come per un primo lume, si conoscono: dice ancora, che è « il principio certissimo di tutti « (βεβαοτάτη δ'ἀρχὴ πασῶν) », e che « circa di lui non si può « mentire », e che è pure il notissimo, γνοριμωτάτη, e non ipotetico, καὶ ἀνυπόθετος. Poichè soggiunge: « non è ipotesi che « un tal principio lo deva avere colui che concepisca, ξυνιέντα, un « qualsiasi ente. E poichè deve già conoscerlo colui che pur si « fa a conoscere qualche cosa, però è necessario che egli « venga, già avendolo. (1) ».

Sui quali luoghi notevolissimi conviene osservare:

1° Che se il principio di contraddizione è « il principio degli assiomi, ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιομάτων, e se la mente pure è il principio de' principî νόυς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν e ἡ ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς (2), consegue, che il principio di contraddizione, che contiene nel suo seno tutti gli altri principî sia lo stesso che la *mente obiettiva* ed in atto d'Aristotele, la mente ὡς ἕξις τιϛ, οἷον τὸ φῶς, colla quale l'anima fa tutto, τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν, τῷ ποιεῖν πάντα (3). Il principio di contraddizione è dunque, secondo Aristotele, la luce sempre in atto dell'anima intellettiva: vedremo in appresso a che cosa esso si riduca.

(1) *Metaph.* III (IV), 3.

(2) *Poster.* II, 15. — Il chiamare la *mente* principio de'principî l'ebbe Aristotele da Anassagora. « Sembra che Anassagora dica altra cosa l'anima, al« tra la mente, come più sopra dicemmo. Ma usa d'entrambi, come d'una « sola natura. Ma pone la mente come massimamente principio di tutte le « cose, πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων. Poichè essa sola di tutte le « cose dice essere semplice, e immista e pura, καθαρόν. E allo stesso principio « attribuisce l'uno e l'altro, il conoscere e il movere, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ « κινεῖν, dicendo che la mente move tutto ». *De An.* I, 2. Più sopra avea detto, che Anassagora non si spiega chiaramente sulla distinzione tra la mente e l'anima. « Poichè in molti luoghi dice che la mente è causa del « buono e del retto, τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς. Poichè dice che la mente è « in tutti gli animali tanto grandi quanto piccoli, tanto nobili, quanto men « nobili. E pure quella mente a cui s'attribuisce la prudenza, κατὰ φρόνησιν, « appare che non sussiste in tutti gli animali similmente, ὁμοίως, ma nè pure « in tutti gli uomini ». Nelle quali parole Aristotele confonde ciò che è accidentale alla mente con ciò che è essenziale, chè questo dee esser comune a tutti gli uomini ed altri esseri ragionevoli. Può avere Aristotele tolto da Anassagora la mente in senso obiettivo. *Cf.* Trendelenburg in *Arist. De An.* I, 2, § 5.

(3) *De An.* III, 5.

2° Il nostro filosofo insegna pure ne' luoghi citati chiaramente che non si può concepire un ente o una ragione qualunque degli enti senza già *avere* il principio di contraddizione, ἣν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τὸν ὁτιοῦν ξυνιέντα τῶν ὄντων, e che chi si fa a conoscerla, deve venire a impararla, già avendo quel principio, ὃ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὁτιοῦν γνωρίζοντι, καὶ ἥκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον. E dire esser necessario che si preconosca questo principio per concepire o imparare qualunque ente o ragione; il che, nel linguaggio d'Aristotele, risponde alla nostra percezione intellettiva o concezione degli enti: solamente egli nota in tale conoscere anche l'intuizione della necessaria certezza della cosa concepita, onde dice, che non si concepisce come ipotesi, τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις (1), e anche noi ce la comprendiamo ma implicita e indistinta dalla percezione e concezione, distinguendosi poi solo in appresso per un atto di riflessione scientifica.

3° E qui si ha la chiara spiegazione di ciò che voleva dire il nostro filosofo in fine al secondo degli analitici posteriori, dove descrivendo il modo col quale l'anima dalle sensazioni viene formandosi la scienza, dice che « essa, l'anima, sussiste tale, che « possa questo patire, ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὖσα, οἵα δύ- « νασθαι πάσχειν τοῦτο. La condizione dunque che dee avere quest'anima è che abbia precedentemente in sè in atto il principio di contraddizione ossia la mente che le viene dal di fuori: con questa mente ella può conoscere, percepire, ragionare, e però distingue l'*anima intellettiva* che è in potenza, dalla *mente* che è in atto, e colla quale l'anima intellettiva intende e ragiona tutto ciò che intende e che ragiona (2).

(1) *Metaph.* III, (IV), 3.

(2) Aristotele *De An.* I, 2, censura Democrito e Anassagora, per avere confuso o non bastevolmente distinto l'*anima* dalla *mente*, il primo a cagione che diede il conoscere ai sensi, il secondo perchè alla mente diede il sentire e il movere, che è proprio dell'anima.

CAPITOLO XXVI.

Il senso esterno non dà che l'apparenza degli enti, la mente dà l'essere loro, e questa si distingue essenzialmente dall'anima sensitiva.

125. Conviene ora osservare a conferma di tutto ciò come sia lontanissimo da Aristotele il confondere ciò che dà il senso, con ciò che è l'oggetto dell'intelletto. Poichè quantunque dica, che si vedono da noi le *specie intelligibili* nelle *specie sensibili*, e quantunque faccia venire la scienza nostra per via d'*induzione* ἐπαγωγῇ, nel modo spiegato, e dica che il senso faccia l'universale, ἡ αἴσθησις οὕτω καθόλου ἐμποιεῖ (1), tuttavia tiene sempre al tutto distinto il termine sensibile dall'intelligibile. E già vedemmo, che per senso non si dee intendere i sensi particolari ed esterni « ma una potenza interna dell'anima d'apprendere immediatamente »: onde questa potenza è generica e può variare di specie ne' diversi animali, nell'uomo poi questa potenza immediata è anche intellettiva, onde anche noi non ricusiamo di riconoscere nell'intuizione « un senso intellettivo » che *tocca*, per usare una parola Aristotelica, l'intelligibile. E che per senso Aristotele intenda in genere questa potenza interna dell' anima d' apprendere immediatamente, e non i soli cinque sensori, vedesi anche dall'ammettere egli « un senso comune » αἴσθησις κοινὴ (2), che non è niuno de' cinque. Oltre di che il sensibile per Aristotele non è che l'accidente degli enti (3), e anche questo si trova sì fattamente nell'anima, che fuori di questa non esistono più in atto; in potenza poi non è ancora esistere (4), e quindi al senso dà l'apparenza e non la verità, benchè dica, che di queste apparenze sensibili ciascun senso ha la sua e in

(1) *Poster.* II, 15.

(2) Aristot. *De An.* II, 6; III, 1. Cf. *Phys.* IV, 11, 14; e L. *de inven. et senect.* C. 1.

(3) *Metaph.* III (IV), 4 segg.

(4) *De An.* II, 5 segg.

essa non s'inganna (1). All'intelligenza sola poi riserva l'*essere* delle cose, le *essenze*, la verità, gli universali.

Laonde censurando Democrito dice, che « costui faceva l'anima « e la mente essere assolutamente il medesimo: poichè l'appa- « rente, τὸ φαινόμενον, per lui era ciò che veramente è, τὸ ἀλη- « θῶς εἶναι. E perciò bellamente aver detto Omero: — Ettore gia- « cere sapendo altre cose. — Non parlò egli dunque della mente « come d'una potenza della verità, ma il medesimo dice la mente « e l'anima, οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλή- « θειαν, ἀλλὰ ταὐτὸ λέγαι ψυχὴν καὶ νοῦν (2). » Dal qual luogo, come da molti altri si trae:

1° Che Aristotele assegna ai sensi l'apparente, τὸ φαινόμενον.

2° Che assegna alla mente l'*essere* τὸ ἀληθῶς εἶναι, la verità, περὶ τὴν ἀλήθειαν.

3° E che dalla mente, che viene dal di fuori, vuole distinta l'anima, non solo come una parte di questa, qual sarebbe la mente subiettiva, ma come un'altra cosa, qual è la mente obiettiva (3). Ora per *anima* propriamente distinta dalla *mente* Ari-

(1) *De An.* II, 5 segg.

(2) *De An.* I, 4. Cf. *Metaph.* III, (IV), 5. — Cf. *Metaph.* XI (XII), 7.

(3) Socrate nel *Teeteto*, parlando di quel principio, che unifica in noi i sentiti dei diversi sensi, lo chiama, o *anima* o *idea*, o comunque meglio si voglia dire: « Sarebbe assurdo, o fanciullo, dice, che su di noi, quasi sopra « cavalli di legno, sedessero molti sensi, e non cospirassero tutte queste cose « in una sola o *anima* o *idea* o come meglio giovi chiamarsi, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν « τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν, εἴτε ὃ δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα ξυντείναι, colla quale (ᾗ) sen- « tissimo per mezzo di questi (sensi particolari) quasi per organi, qualunque « sieno i sensibili ». p. 184. Dal qual luogo alcuni vollero conchiudere che Platone desse la denominazione d'*idea* all'*anima*. All'incontro noi crediamo, che Platone distingua appunto qui, come fa il suo discepolo Aristotele, l'*anima* dalla *mente oggettiva* ch'egli chiama *idea*, e che Aristotele chiama *specie*. E veramente tutti i diversi sentiti s'unificano nell'uomo in due modi, cioè *subiettivamente*, — e questa unificazione si fa coll'*anima* che è il principio subiettivo, — ed *obbiettivamente*, — e questa unificazione si fa coll'*idea*: — ai quali due modi, in cui i sentiti si unificano, alludeva Platone con quelle due parole. Adopera poi il vocabolo ᾗ, *con cui*, per indicare l'anima e l'idea, e il vocabolo διὰ, *per mezzo*, per indicare i sensori particolari. C'è dunque « un subietto, che coll'*anima* e coll'*idea*, quasi con un comune sentimento o notizia, unifica i sentiti, che ha *per mezzo* de'sensori speciali o particolari ».

stotele intende « quel principio immateriale, che usa nelle sue operazioni per istrumento il corpo da essa animato ». E tra queste operazioni, che dice « comuni all'anima e al corpo, κοινὰ « τῆς τὲ ψυχῆς ὄντα καὶ τοῦ σώματος (1) », cioè operazioni del composto, enumera tra le principali e più evidenti « la sensione, la memoria, (noi diremo la ritentiva), l'ira, la cupidità, e in universale l'appetito, il piacere, il dolore, αἴσθησις, μνήμη, θυμὸς, ἐπιθυμία, καὶ ὅλως ὄρεξις, ἡδονὴ, λύπη » (2), alle quali si devono aggiungere quei tre modi d'operare che, come vedemmo altrove, chiama *compassionare*, *imparare*, *raziocinare* ἐλεεῖν, μανθάνειν, διανοεῖσθαι: poichè ogni discorso dell' anima intellettiva ha bisogno dell'aiuto de' fantasmi. Dice che quelle operazioni, che sono del composto, non sono tutte fatte dal senso, ma « al« cune dal senso, alcune altre col senso » τὰ μὲν μετ'αἰσθήσεως συμβαίνει, τὰ δὲ δι'αἰσθήσεως (3), onde il raziocinare si fa bensì col senso, ma non dal senso, e così, secondo Aristotele, insieme col senso opera la ragione, che non è il senso, ma che al senso s' unisce, e concorre a produrre un effetto congiunto in uno nell' anima, che per la sua unione, è talora da Aristotele chiamato sensazione benchè abbia un elemento razionale ed intelligibile: il che io credo voglia dire in quelle parole che « si genera dal corpo la sensione all' anima talora per mezzo della ragione, talora in separato dalla ragione, ἡ δ'αἴσθησις ὅτι διὰ σώματος γίνεται τῇ ψυχῇ, δῆλον διὰ τοῦ λόγου καὶ τοῦ λόγου χωρίς » (4). Il termine dunque del senso corporeo è interamente diverso per Aristotele dall' oggetto della mente; questa ha due atti, il primo, νοεῖν, è l'intuire, che si fa senz'organo corporale, e l'altro è, διανοεῖσθαι, raziocinare, che non si fa dal senso, ma col senso, e che perciò abbisogna d'organo corporale (5).

124. Non essendo dunque il puro sensibile il vero, ma l'apparente, se si confonde il sensibile col vero, si distrugge « il prin-

(1) *De sensu et sensib.* 1.
(2) Ivi.
(3) *De sensu et sensib.* 1.
(4) *De sensu et sensib.* 1.
(5) Cf. *De Memor.* 1.

cipio di contraddizione » e si cade nell'opinione di Protagora, che « tutte le cose fossero ad un tempo vere e false, perchè or vere, or false appariscono» (1). Aristotele confuta quest'opinione dimostrando che « avanti ciò che si muta, come il sensibile, è necessario ammettere un'altra natura d'enti, che non abbia nè movimento, nè corruzione, nè generazione, ἄλλην οὐσίαν εἶναι τῶν ὄντων, ᾗ οὔτε κίνησις ὑπάρχει, οὔτε φθορὰ, οὔτε γένεσις. Poichè il subietto del movimento e della mutazione deve essere uno e immoto, altramente, se tutto si movesse, non ci potrebbe essere movimento. E venendo al sensibile dice: « E universal-« mente, se ci fosse solo il sensibile, nulla ci sarebbe degli « enti animati, poichè non ci sarebbe il senso: dunque egual-« mente sarebbe vero non esserci nè i sensibili, nè le sensa-« zioni: poichè ciò è una passione del senziente. Ora che non « ci sieno i subietti che fanno il sentire e che sieno senza sen-« sitività, è impossibile. Poichè il senso stesso non è di se « stesso, ma c'è qualche altro oltre il senso che è necessaria-« mente prima del senso: ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως. « Poichè il movente è per natura anteriore al moto » (2).

Il sensibile dunque è un relativo che domanda per condizione qualche altra cosa d' anteriore a sè, del tutto insensibile. Ora quest'altra cosa anteriore al sensibile è l'*essere*, e come il sensibile è il termine del senso, così l'essere è l'oggetto della mente in senso subiettivo, ed è la stessa mente in senso obiettivo. In quest'essere si trova quella costanza, che non si trova nel senso, onde come quelli che riposero la verità nel senso, la resero mutabile, ossia non verità, così quelli che la riconoscono nell' essere, la scorgono permanente. Laonde « se dice il vero » (chi come Protagora, lo fa mutabile) che altro è ciò che dice, se non che è tale (come dice) la natura degli enti? εἰ γὰρ ἀληθεύει, τί ἂν εἴη τὸ λεγόμενον, (εἰ μὴ) ὅτι

(1) Εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ, καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι. *Metaph*. III (IV), 5. — E appresso dice che quest' opinione viene loro dai sensibili, ἐκ τῶν αἰσθητῶν, e perchè presero il senso per la prudenza; ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν, φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν, ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασίν. Ivi.

(2) *Metaph*. III, (IV), 5.

τοιαύτη τῶν ὄντων ἡ φύσις (1). Intende dunque sempre di asserire « la natura degli enti » quantunque parlasse dello stesso sensibile, perchè « asserire qualche cosa del sensibile » non è sentire, ma un'altra cosa diversa dal sentire, appartenente allo intendimento, che è quello che fa l'atto dell'asserire, e questa altra cosa asserita è sempre la natura dell' essere. Ora per la costanza e immutabilità di questa natura procede che « essere e non essere » non istieno mai insieme, e però riman fermo il principio di contraddizione, la cui difesa fatta da Aristotele nel IV de' Metafisici obbliga il filosofo a riconoscere, che questo principio a cui riduce tutti gli altri, non è infine se non « la « intuizione evidente della natura dell'essere, il quale non può « contraddirsi mai, cioè è in un modo immutabile » (2).

CAPITOLO XXVII.

Ordine delle cognizioni umane secondo Aristotele: in capo a tutte stà quella dell'essere, e questo presta l'argomento alla filosofia prima.

125. Se dunque, come vedemmo, la mente oggettiva, e sempre in atto d' Aristotele sono i primi, ossia i principî (3), e questi si riducono tutti al primissimo, che è quello di contrad-

(1) *Metaph. III* (IV), 4.

(2) Aristotele pose attenzione assai più alla *cognizione di predicazione*, che alla *cognizione intuitiva*, ma dall'analisi di quella dovette giungere a questa, come al suo fondamento. Le maniere nelle quali esprime il principio di contraddizione sono per lo più tolte dalla prima specie di cognizione come le due seguenti: 1° d' ogni cosa è necessario affermare o negare, ἀνάγκη φάναι, ἢ ἀποφάναι (*Poster.* I, 4 e 11); 2° non può nello stesso tempo inesistere e non inesistere lo stesso nello stesso sotto lo stesso rispetto τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν, ἀδύνατον τῷ αὐτῷ κατὰ τὸ αὐτό. *Metaph* III (IV), 3. Queste forme esprimono il principio di contraddizione, qual è per la cognizione di predicazione o di affermazione, e non qual è per la cognizione intuitiva. Si trova nondimeno anche quest'ultima forma in Aristotele, come quando dice « essere e non essere, εἶναι καὶ μὴ εἶναι. *Metaph.* III (IV), 4.

(3) Ταυτὸ γὰρ λέγω πρῶτον καὶ ἀρχήν. *Poster.* I, 2.

dizione, e questo non è altro che « la natura invariabile dell'essere », ne viene che l' *essere* sia la mente in atto d'Aristotele.

Nell'ordine dunque delle cognizioni umane, secondo Aristotele, c'è:

1° L'essere, ossia la mente obiettiva, νοῦς ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς;

2° Il quale essendo immutabile e costante non può esser nulla di contrario a sè stesso, e questa sua permanenza s'esprime col principio di contraddizione, che dice « l'essere non può non essere » secondo la forma intuitiva; e secondo la forma di predicazione « d' ogni ente è vera o l' affermazione o la negazione ».

3° Da questo vengono gli altri principî immediati e indimostrabili ἄμεσα, ἀναπόδεικτα, cause della conclusione, αἰτίαι τοῦ συμπεράσματος (1);

4° Istrutto l'umano intendimento di questi principî, di cui a principio non è consapevole, ma che possiede impliciti nell'essere che intuisce per natura, vede nelle sensazioni, cioè nelle *specie sensibili*, le *specie intelligibili* immateriali, ed universali, e di universale in universale perviene all'essere stesso che intuiva per natura, e che ora conosce coll' atto consapevole della sua mente: e quindi;

5° La *scienza di dimostrazione*, che riguarda le conclusioni che si cavano da quei principî, ed è scienza mediata e riflessa.

Tale risulta l' Ideologia d'Aristotele, se si mettono insieme, colla maggior coerenza possibile, i vari luoghi delle sue opere, ne'quali egli la sparpaglia, e la va quasi direi seminando. Tutto il principio di questo sistema è l' *essere*, la mente oggettiva, sempre in atto, che l'uomo ha, e perciò è detto « abito » parola che indica da se stessa una dualità d'opposizione tra l'avente e l'abito, cioè l'avuto, ed è detto parimente lume.

126. E che questo essere-lume sia « l'essere indeterminato ossia comunissimo », vedesi da ciò che dice Aristotele della *Filosofia prima*. Poichè come anteriormente alla scienza di dimostrazione c' è un altro genere o modo di sapere, ἕτερόν τι γένος, ἕτερος

(1) *Poster*. I, 2.

τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος, che è quello de' sommi ed immediati principî che si hanno dall'uomo per natura e che tutti sono contenuti nella natura dell'essere; così stabilisce Aristotele, che antecedentemente a tutte le scienze ci sia una scienza, che non tratta d'alcun essere particolare, e perciò dell'« essere comunissimo », e questa è quella che chiama Filosofia prima.

« C'è una scienza, dice, che specola l'ente, come ente, τὸ ὂν « ᾗ ὄν, e tutte quelle cose, che sono in esso per sè. Questa « non è punto la stessa con nessuna di quelle notizie che si pre« dicano parzialmente. Poichè nessuna delle altre scienze con« sidera dell'ente in universale come ente, καθόλου περὶ τοῦ « ὄντος ᾗ ὄν (1) ».

127. La prima dunque di tutte le scienze deve considerare l'ente in universale senza alcuna parziale determinazione, che è l'ente comunissimo. E questo ente, che dice esser lo stesso che l'uno, lo chiama primo τὸ πρῶτον ὄν, a cui tutte le notizie intorno all'ente si riducono (2): primo certamente nella mente, benchè, considerato come predicato, esso stesso si diversifichi, e non sia più il medesimo. « I principî de' contrari l'uno « e la pluralità. Questi sono d'una sola scienza, o si predichino « secondo l'uno, o no, εἴτε καθ' ἓν λέγεται, εἴτε μὴ, come « forse è vero. E similmente se anco l'uno si predica in un modo « molteplice, tuttavia si riducono al primo uno l'altre cose πρὸς « τὸ πρῶτον τ' ἀλλ' ἀναχθήσεται, e i contrari similmente. E però se « anco l'ente o l'uno non esiste in universale, e non è il me« desimo in tutte le cose, o separato, ἢ χωριστὸν, come forse non « è, tuttavia altre cose all'uno si riferiscono, altre per ordine a « queste (3) ». Dove si parla manifestamente « dell'essere co« munissimo » che non esiste tale in separato, ma che pure è davanti all'intelligenza, come « il primo uno e il *primo ente* » cioè *quell'idea dell'ente* che antecede ogni altra cognizione dell'ente, e alla quale ogni altra cognizione si riferisce, ἀλλὰ τὰ

(1) *Poster*. II, 15; I, 2.

(2) Ἐπεὶ δὲ πάντα πρὸς τὸ πρῶτον ἀναφέρεται, οἷον ὅσα ἓν, λέγεται πρὸς τὸ πρῶτον ἓν, ὡσαύτως φατέον καὶ περὶ ταυτοῦ, καὶ ἑτέρου, καὶ τῶν ἐναντίων ἔχειν. *Metaph*. III. (IV), 2.

(3) *Metaph*. III (IV), 2.

μὲν πρὸς τὸ ἕν, τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς, poichè se quest' uno in questa universalità e indeterminazione non fosse davanti all' intelligenza, l'altre cose o notizie non si potrebbero a lui riferire, nè predicare egli stesso in un modo moltiplice, onde « l'ente, « come dice Aristotele stesso, si predica bensì in molti modi, « ma con riguardo ad uno, e ad una certa natura e non in « senso equivoco, τὸ δὲ ὄν, λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν « καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως (1) ».

CAPITOLO XXVIII.

Ricapitolazione e nesso con quel che segue.

128. Se noi ora rivolgiamo indietro lo sguardo, vediamo qual lungo cammino abbia fatto il pensiero aristotelico e come si sia immensamente allontanato da'suoi primi principî.

Egli incominciò la sua opposizione alla dottrina di Platone prendendo a provare, che le *idee* separate dai sensibili reali non esistono, e che esistono solo le *specie*, e queste sono le *forme*, e le forme altro non sono che gli *atti* sostanziali delle stesse cose reali: laonde esistono solo in queste unite colla materia. Ma a questa ardita e complicata proposizione s'affacciò come contraria la necessità degli *universali*, perchè ci sia la scienza e non restino le cose al buio. Tentò dunque di provare che per universale altro non si può intendere se non ciò che gli Scolastici poi chiamarono l' *individuo vago*, il pensiero del quale termina sempre in un singolare reale; ma questo pensiero si può replicare per molti individui reali successivamente: onde il poter sempre pensare e immaginare nuovi individui reali è tutto ciò che si nasconde sotto il nome d'universale, e questa possibilità che un tal pensiero si replichi indefinitamente, è un carattere dello stesso pensiero, e non delle cose reali e singolari.

Entrò nondimeno tra'piedi la difficoltà di questi individui reali,

(1) *Metaph.* III (IV), 2. — E lo stesso dice, *Metaph*, X (XI), 3, che « se « l'ente si prende secondo un che comune, è l'oggetto d'una sola scienza εἰ « δὲ κατά τι κοινὸν εἴη ἂν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην.

oggetto suscettivo di diversi pensieri ed immaginazioni, i quali sono pure tutti uguali o simili tra di loro; altrimenti, non si intenderebbe, come si dicessero essere della medesima specie e del medesimo genere: e però rimaneva sempre a spiegare che cosa sia quest'uguale, simile o comune, che si chiama specie o genere. Occorse a quest' incaglio il filosofo rispondendo, che quest'era la *ragione* delle cose. Ma si dimenticò d'avvertire che se questa *ragione comune* delle cose era diversa dalle cose, conveniva pur dire che cosa questa *ragione* fosse. Altrimenti i Platonici avrebbero potuto rispondere, che la *ragione* introdotta dal nostro filosofo che volea cacciare le idee, era appunto l'*idea* (mutato solo il nome), la quale non è le cose, essendo queste per loro essenza singolari, e quella per sua essenza *universale*, e per conseguente *comune*.

D'altro lato veniva a turbare i sonni all'infedele discepolo di Platone un altro fatto della natura non possibile a negarsi o a dissimularsi; e quest'era, che l'uomo, che produceva dei lavori esterni, li lavorava sopra un'idea da lui preconcetta, e però esistente ancora scevra d'ogni materia reale, giacchè la materia reale si foggiava poi dall'artista su quel modello o esemplare. All' evidenza di questo fatto Aristotele dovette convenire che oltre le specie che informano le cose reali e singolari e che sono unite colla materia, ci sono altre specie separate dalla materia, il cui domicilio è la mente. Così cominciò ad ammettere in qualche modo le *specie separate*, intendendo per separate prive della materia reale. Ma il valent' uomo corse a riparare la breccia, e cominciò a dire e a far intendere che le specie nella mente e le specie nelle cose reali sieno identiche: onde la sanità nella mente del medico è quella stessa che da lui prodotta esiste nell'uomo sano. E così pure diede all' anima intellettiva la facoltà di separare nelle cose reali la loro specie dalla materia, e così separata in esse contemplarla. Ma il soccorso era debole a segno, ch'egli stesso dovette confessare che l' *identità* di tali specie non era che una metafora: confessione alquanto umiliante in colui, che aveva cacciato in faccia al maestro questa stessa parola di *metafora*, a proposito delle sue idee esemplari (1).

(1) *Metaph.* I, 9.

Infatti è per ogni senso impossibile sostenere, che la *specie intellettiva* della pietra sia quella stessa *specie reale*, se così si vuol chiamare, che è l'atto sostanziale e reale della stessa pietra, da questa indivisibile, finchè la pietra dura, indivisibile, dico, egualmente, o si pensi dagli uomini o non si pensi.

Costretto dunque dalla perspicacia stessa della sua mente ad ammettere che le specie delle cose reali esistono anche separate da queste, cioè nella mente, e così già sciolto quel connubio indissolubile che avea pronunciato a principio, egli fu sbalzato in una regione molto più lontana dalla materia e dai reali sensibili, a cui credea prima d'aver legate, quasi schiave alla catena, le idee o specie, e dovette fare altre ed altre concessioni alla scuola che avea disertato. Infatti egli ben vide, abbondandogli l'acume dell'ingegno, che nell'ordine delle cose intelligibili non c'erano solamente quelle specie, che sono prossime alle cose reali (1), ma c'era una gerarchia di specie, cioè sopra le specie propriamente dette c' erano i generi, e questi si riducevano come a ultime classi, ai generi categorici (2), e sopra questi ancora i generi universalissimi, cioè l'essere e l'uno, due generi, che tornano ad un medesimo. Ora venuto a quest'ultima specie, lontanissima più che mai dai reali, e dai sensibili, non solo la riconobbe pura d'ogni materia, ma vide ancora, ch'ella dovea sussistere, e però essere un'essenza sostanziale, anzi una sostanza prima, che chiamò mente. Questa mente oggettiva poi nell'uomo la considerò in potenza alle specie inferiori fino alle ultime, cioè alle più prossime ai reali sensibili; in se stessa poi e fuori dell'uomo la dichiarò essere Iddio, primo motore di tutte le cose, in cui finisce ogni contemplazione ed ogni appetito. Così trovò una *specie*, la quale non è più solo separata di ragione, λόγῳ, dai reali sensibili, ma ben anco di

(1) La specie più vicina a' reali è la *specie piena*, ma Aristotele non conobbe se non l'astratta.

(2) Ciascuna delle categorie si può suddividere in due generi potendo considerarsi in potenza ed in atto, se si tien conto di quello che dice Aristotele, *Metaph*. IV (5) 28: che la materia e la forma differiscono di genere. Quando dunque altrove dice, che ciò che è in potenza e ciò che è in atto costituiscono uno stesso *genere*, dee intendersi d'un genere superiore, cioè d'un genere categorico.

attualità e di sostanza, *οὐσία*, dovendosi dopo un gran viaggio vedere ricondotto, quasi direi prigioniero, alla casa del suo maestro.

Ma non però gli si arrese del tutto.

Riprendendo noi dunque l'esposizione della divergenza della opinione di Aristotele da quella di Platone suo maestro, ripassiamo i novi argomenti che egli adduce contro le idee platoniche, o le nove forme di cui le riveste. Ma facciamolo in modo da restringere il dissidio entro a' suoi più brevi confini, non tenendo conto delle divergenze apparenti, anzi, per tutto dove ne incontriamo sciogliendo l'apparenza della discordia: il che ci obbliga a cercare tutte le vie di conciliare il maestro e il discepolo per tutto colà, dove una conciliazione è possibile.

CAPITOLO XXIX.

L'opposizione che fa Aristotele alla dottrina che attribuisce a Platone circa le idee, si riduce ad escludere una soverchia separazione tra le idee e gli enti reali.

129. Diciamo dunque che i due principali argomenti accampati da Aristotele contro le idee platoniche sono:

1° Che esse nulla servono a spiegare l'*esistenza de' reali sensibili*, di cui consta il mondo, perchè sono da questi intieramente separate, onde con esse altro non si fa che aggiungere sostanze a sostanze, e così accrescere le cose da spiegarsi invece d'assegnarne le *cause* (1).

2° Che esse nulla servono a spiegare la cognizione umana de'medesimi *reali sensibili*, per la stessa ragione che quelle idee, essendo pienamente separate per loro natura, non sono l'essenza di questi, e però, intendendo esse, non s'intendono questi. Esse « non giovano — dice — nè alla scienza dell'altre cose », poichè non « sono l'essenza di queste, chè sarebbero in queste, nè al loro « essere, perchè non inesistono ne'partecipanti (2) ».

(1) *Metaph.* I, 9; XII (XIII), 4.

(2) Ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία

130. Da tutto quello che abbiamo detto precedentemente, si può in qualche modo raccogliere, che Aristotele non intendeva propriamente impugnare nè l'esistenza delle idee o specie delle cose, nè l'immutabile ed eterna loro natura, ma unicamente l'essere state separate e dissociate dalle cose reali. Ammette quello che avea trovato Socrate, ma rifiuta quello che vi aggiunge Platone, come si vede da questo luogo: « Poichè sono « due le cose che ciascuno attribuirà a Socrate in proprio, i « ragionamenti deduttivi, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους, e la defi« nizione dell' universale, τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου: queste am« bedue sono circa il principio della scienza, περὶ ἀρχὴν ἐπιστή« μης. Ma Socrate non faceva gli universali separati, τὰ κα« θόλου, οὐ χωριστὰ ἐποίει, nè le definizioni: altri poi le « separarono, e chiamarono idee tali enti: e così quasi « accadeva loro secondo un tal modo di ragionare, che ci fos« sero idee di tutte quelle cose, che si dicono in universale (1) ». Riserva la parola idea alle specie, in quanto le ammisero separate, e non combatte la stabilità ed eternità loro, che anche egli riconosce necessaria, acciocchè si possa avere scienza, e un fermo ragionamento, ma solo il loro essere separato da' reali. Socrate, dice in un altro luogo, cercò l'universale e la definizione, pel bisogno che avea di dare una base ferma alla morale: Platone « lodandolo di questo riputò che ciò si potesse fare di « altre cose, ma non d'alcuna delle sensibili, non essendo pos« sibile che di ciascuno de'sensibili ci fosse una definizione co« mune (τὸν κοινὸν ὅρον) come quelli che sempre si mu« tano. Così dunque chiamò idee tali enti, e che tutti i « sensibili si dicessero fuori di queste, e secondo queste, « παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα. In virtù poi della partecipa« zione molti univoci (tra loro) fossero equivoci alle specie; « κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων ὁμώνυμα « τοῖς εἴδεσι (2). Sinonime chiama Aristotele quelle cose che si chiamano collo stesso nome, e la ragione della loro essenza

ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν)· οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν. *Metaph.* I, 9 — XII (XIII), 4.

(1) *Metaph.* XII (13), 4.

(2) Ivi, I, 6.

è la stessa, — *κατὰ τοὔνομα , λόγος τῆς οὐσίας, ὁ αὐτός* — equivoche ossia omonime quelle che si chiamano solo collo stesso nome, ma hanno un'altra ragione d'essenza, *ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος* (1). Appone dunque a Platone, che le idee e le cose sensibili si chiamassero collo stesso nome, ma avessero un'altra ragione d'essenza, laddove i sensibili fossero tra loro uguali secondo la stessa ragione d'essenza: e questo solo biasimava nel suo maestro.

Quello dunque che Aristotele non voleva, era la scissura tra il mondo ideale e il mondo reale, che attribuiva al sistema del suo maestro. Poichè diceva: « Da quello che apparisce non « sembra che la natura sia un tessuto d'episodii come una « viziosa tragedia : il che sfugge a quelli che pongono le idee (2)» così separate. Voleva tutto connesso; ma è difficile assai ritrarre dalle opere d'Aristotele una chiara teoria di questa connessione di tutte le cose, e che abbia coerenza. Poichè è molteplice da per tutto il significato degli stessi vocaboli da lui usati, e le cose che dice sembrano parimente variare, secondo il bisogno del momento e dell'argomento di cui scrive, onde una grande apparenza almeno di contraddizione. Tuttavia tentiamo il guado.

131. Aristotele divide tutto ciò che può cadere nel pensiero in *sostanza* e *accidenti* (3), riducendo alla prima, come vedremo,

(1) *Categ*. 1.

(2) Οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία. *Metaph*. XIV, 3.

(3) Il vocabolo *accidente*, συμβεβηκὸς, ciò che accade, ha due significazioni appresso Aristotele: 1° « ciò che inesiste in qualche cosa, ὃ ὑπάρχει τινι, e si « dice veramente, ma tuttavia non di necessità e non le più volte; 2° ciò « che inesiste in qualche cosa per sè, ma non nell'essenza, come che il « triangolo abbia due retti », ὅσα ὑπάρχει καθ' αὑτὸ ἑκάστῳ μὴ ἐν οὐσίᾳ ὄντα· οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν, e questi secondi accidenti avviene che « sieno « sempiterni, καὶ ταῦτα μὲν ἐνδέχεται ἀΐδια εἶναι, non i primi ». *Metaph*. IV (V), 30. Che il triangolo abbia due retti è una relazione *necessaria* dell'essenza del triangolo, e perciò si può dire in qualche modo che « non sia « nell'essenza », perchè è in una relazione necessaria tra più essenze, come tra quella de' tre angoli del triangolo e quella di due retti, relazione d'ugual misura: se non che la denominazione d'accidente sembra del tutto impropria. Oltracciò è da notarsi che il significato della parola *accidente* in Aristotele è relativo al subietto del discorso, poichè se, a ragion d'esempio, il subietto intorno a cui si parli sia « il grammatico » sarà un accidente che

gli *elementi* della sostanza, e ai secondi le *privazioni* (1). Ora divide la sostanza in tre classi: gl'*individui reali*, la *specie* e il *genere*.

I caratteri distintivi e definitivi di queste tre classi di so-

il grammatico sia anche musico; ma se il subietto del discorso è « il musico », sarà viceversa un accidente che il musico sia anche grammatico. Onde quando Aristotele parla degli accidenti che inesistono in qualche cosa per sè, si dee intendere per questo « qualche cosa » il subietto del discorso. Così quando si dice che i due retti conseguono per sè dall'essenza del triangolo, si prende il triangolo per subietto del discorso. Ma i due retti possono nascere senza necessità, se non si parla di triangolo, ma d'una mano che traccia a caso delle linee sulla polvere. Onde quella stessa cosa che è accidente della seconda specie diventa accidente della prima specie, se si cangia il subietto del discorso. Quando dunque Aristotele dice che « la scienza non « tratta dell'accidente, ma a questo si volge la sofistica » (*Metaph.* X (XI) 1 e 8; V (VI), 2), intende degli accidenti di prima specie, che non vengono per sè dall'essenza del *subietto del discorso;* quando poi attribuisce alla scienza di parlare dell'essenza e di tutto ciò che consegue all'essenza e che chiama τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτὰ (*Metaph.* X (XI), 3; II (III), 1 e 2; III (IV), 1; *Poster.* I, 6 e 7), intende degli accidenti della seconda specie sempre relativi al *subietto del discorso.* — S'osservi finalmente che il subietto del discorso può essere *reale* (cioè tale a cui può almeno corrispondere un subietto reale), e puramente *dialettico,* come sarebbe una qualità o una relazione: così pure si possono dividere gli accidenti, altri reali se si dicono così in relazione a un subietto reale, altri dialettici se si dicono accidenti d'un subietto dialettico. Aristotele omette questa distinzione, indi spesse volte gli equivoci a cagione d'un parlare troppo generale e di conseguenza indeterminato. La distinzione stessa che serve di base alle sue categorie tra la sostanza e l'accidente pecca di questo vizio, perchè prendendo per sostanza anche i generi e le specie, rimane la confusione tra i generi e le specie di sostanze reali (quelli vogliam dire, a cui ciò può corrispondere la sostanza reale) e i generi e specie d'accidenti, i quali ultimi non sono sostanze reali, ma essenze accidentati.

(1) Accade tuttavia anche ad Aristotele d'incontrare per via l'*oggetto* che non trova luogo in questa classificazione. Egli dunque glie ne mette accosto un'altra, senz'accorgersi che dovrebbe piuttosto rifare la prima. Quest'altra, suggeritagli dalla dialettica, il conduce a dividere tutte le cose che cadono nel pensiero in quattro classi: 1° quelle che non si dicono d'alcun subietto, nè sono in alcuno (sostanze prime); 2° quelle che si dicono d'un subietto, ma non sono nello stesso subietto (specie e generi); 3° quelle che sono in un subietto, ma non si dicono del subietto (accidenti); 4° quelle che sono nel subietto e anche d'un qualche subietto si dicono, e qui trova il luogo da metterci la scienza, in una parola gli oggetti della mente, come tali. *Cat.* 2.

stanze si trae dalla dialettica, secondo il suo solito metodo, cioè dall'analisi del discorso: poichè da questa Aristotele deduce quasi sempre l'Ideologia e l'Ontologia.

Assegna dunque per primo carattere della sostanza individuale che « essa non si dice d'alcun subietto nè è in alcun subietto, ἣ « μήτε καθ'ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστιν (1), « come quell'uomo particolare, questo cavallo particolare ». Questa è una eccellente nota caratteristica, e la parola *subietto* qui indica il subietto del discorso, e però ha un senso generalissimo, che abbraccia tanto il subietto reale, quanto il dialettico. In fatti un individuo reale di null' altro si può predicare, e nè pure esiste in altro che in sè stesso, cioè, per concepirlo non ha punto bisogno di essere concepito in altro, il pensiero di lui sta da sè, è finito in lui. (*Ideol.* 613 not.).

Le altre due classi di sostanze, cioè le specie e i generi, hanno per carattere comuni che si predicano « delle sostanze della « prima classe come di loro subietti », di maniera che si attribuisce alle sostanze della prima classe il loro nome e la loro definizione. Così l' uomo e l' animale che è specie e genere si predica del subietto, cioè di quest'uomo singolare e reale e si dà a questo tanto il nome di uomo quanto la definizione. Le specie e i generi dunque sono cose che « si dicono del subietto, ma non sono nel subietto », perchè l'uomo non è in un uomo particolare, il che verrebbe a significare una distinzione reale tra l' uomo particolare e la natura umana, ma è egli stesso questa natura umana.

Ora, Aristotele dice, che le « sostanze individuali e reali » sono le prime πρῶται οὐσίαι, e che si chiamano sostanze propriamente e nel più vero significato ἡ κυριώτατα καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη e che dopo quelle prime « la specie è più sostanza del genere » μᾶλλον ουσία τὸ εἶδος τοῦ γενους ἐστίν, perchè è più prossima all'individuale e reale, ἐγγυον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν (2).

E quest' è appunto la dottrina che Aristotele sembra voler contrapporre a quella di Platone. Poichè questi per trovare un

(1) *Categ.* 3.
(2) Ivi.

punto fermo cercava l'universale, e d' universale in universale volea giungere all' universalissimo. Infatti ne' meno universali riconosceva una deficienza ed una limitazione (1), una moltiplicità, e non una perfetta unità (2): l' individuo reale poi come cosa cieca e indefinita, *τὸ ἄπειρον*, era abbandonato a' sensi ed escluso dalla speculazione della mente. Come dunque Platone cercava nel comunissimo (3) l'unità sostanziale, assoluta, non ipotetica (4); così Aristotele per lo contrario disse, che anzi prima di tutto è la sostanza completa, individuale e reale.

CAPITOLO XXX.

Due ragioni principali opposte da Aristotele alle idee di Platone, una logica, l'altra ontologica.

132. Consideriamo le ragioni più immediate che adduce Aristotele a sostegno d'un sistema che sembra a prima giunta direttamente opposto a quello di Platone, ma la cui opposizione s'andrà scemando di mano in mano, che si vedrà svolto, e talora racconciato da Aristotele stesso.

La prima ragione è tratta dalla relazione logica tra quelle idee che si dicono generi e specie, e la sostanza individuale e reale. Poichè quelle idee si predicano di questa, e n'esprimono l' essenza, come dicendosi d'un uomo particolare, che è uomo o che è animale, si dice che la sua essenza o natura è quella d' esser uomo o animale. Se dunque quegli universali, che si dicono specie e generi, involgono nel loro concetto una relazione alle sostanze individuali e reali di cui si predicano,

(1) Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστι τὸ ὂν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν. *Soph*.

(2) *De Rep*. VI [illegible] VII.

(3) Τοῦτο τὸ κοινὸν, ᾧ πᾶσαι προσχρῶνται τέχναι τε καὶ διάνοιαι καὶ ἐπιστῆμαι. *De Rep*. VII, 522. E che cosa è questo comune di cui usano tutte le arti, tutte le cognizioni, le scienze? Quest'è quello che si dee cercare, ed in fine si troverà « l' idea dell'essere ».

(4) Che Platone consideri come ipotesi le altre idee se non si raggiungono alla suprema, vedi *De Rep*. VI, 510.

quelle non possono essere prima di queste, onde «tolta questa, è impossibile, dice Aristotele, che rimanga nulla di quelle (1) ».

La seconda ragione d' Aristotele è ontologica e la trae da questo, che le idee universali, che si dicono specie e generi, non sono a pieno determinate, e però non hanno l'ultimo atto; ora ciò che è in atto deve, assolutamente parlando, precedere ciò che è in potenza: altrimenti non si potrebbe spiegare come questa si riducesse all' atto. Quest' argomento è svolto nell'VIII (IX), 8 de' Metafisici, dove conchiude così: « Se ci sono dunque tali nature o sostanze, quali taluni dicono essere le idee, ci sarà dunque un sciente a troppo maggior ragione che non la scienza, e un mosso a troppo maggior ragione che non il moto» (2). E perciò anche nell'uomo non si contenta di ammettere innato lo scibile, τὸ ἐπιστημονικόν, ma un che sciente, ἐπιστῆμόν τι (3), affinchè ci sia l'atto compiuto, poichè « la causa che riduce i conoscibili in potenza, in conoscibili in atto è l'intellezione, αἴτιον δὲ, ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια (4).

(1) Μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν, ἀδύνατον, τῶν ἄλλων τι εἶναι. *Categ.* 3. E dice che se la specie o il genere non si predicasse di nessun determinato individuo, non sarebbe vero che si predicasse di tutti in universale, εἰ γὰρ κατὰ μηδενὸς τῶν τινῶν ἀνθρώπων, οὐδὲ κατα τοῦ ἀνθρώπου ὅλως. Ivi.

(2) Εἰ ἄρα τινές εἰσι φύσεις τοιαῦται, ἢ οὐσίαι, οἵας λέγουσιν οἱ ἐν τοῖς λόγοις τὰς ἰδέας, πολὺ μᾶλλον ἐπιστῆμον ἄν τι εἴη, ἢ αὐτὴ ἐπιστήμη· καὶ κινούμενον, ἢ κίνησις. *Metaph.* VIII (IX), 8.

(3) *De An.* II, 5 e 8. — Onde parlando del discepolo che impara, dice: « Poichè di ciò che si fa, qualche cosa è già fatto, e di ciò che si muove, in « qualche maniera c'è qualche moto — è necessario che anche colui che im« para abbia per avventura qualche cosa di scienza. E anche di qui appa« risce che l'atto è anteriore alla potenza e di generazione e di tempo ». *Metaph.* VIII (IX), 8.

(4) *Metaph.* VIII (IX), 9.

CAPITOLO XXXI.

Esame della ragione logica. — Aristotele confonde spesso l'individuo reale colla specie piena.

135. Conviene che noi esaminiamo il valore di queste due ragioni, e che determiniamo precisamente ciò che hanno virtù di provare. Se noi prendiamo la prima, dividendola dalla seconda, e cerchiamo a che s'estenda, ci accorgeremo ch'ella è atta solamente a dimostrare, che le *sostanze individue* precedono logicamente quelle idee universali, che si chiamano *generi* e *specie*, e che perciò queste non si potrebbero concepire senza quelle prime, di cui si predicano; ma non provano punto, che avanti questi generi e specie devano esistere *sostanze individue attualmente reali*. Poichè vi hanno *sostanze individue*, che non sono reali attualmente, ma unicamente possibili, il che sembra sfuggire frequentissimamente a' filosofi. Conviene dunque riflettere che l'intendimento umano ha due facoltà nel campo dei possibili: 1° La facoltà d'intuire le idee fino alle loro ultime determinazioni, colle quali si ha la *specie piena*, per esempio, la specie piena di una data sostanza (*Ideol.* 589-594); 2° la facoltà di affermare un individuo, come possibile, coll'aiuto della immaginazione intellettiva, che in qualche modo lo segna e distingue dalla specie piena, il qual individuo è un *reale possibile*. Ora essendo la ragione aristotelica di cui parliamo, puramente dialettica, ella non ha virtù d'uscire dal circolo delle *idee* e dei *reali possibili*, che non hanno ancora attualità reale (1). Perocchè

(1) La stessa parola *individuo* ammette due significati, l'uno *ideale* e l'altro *reale*, che si confondono da' filosofi. Il primo è la *specie piena*. Prendiamo un esempio dalle *Istituzioni della Logica peripatetica* di Jacopo Facciolati. Egli dà due significazioni della parola *individuo*: l'una, *quod de uno tantum enunciatur*, e questa può valere non solo per l'individuo, ma per ogni specie e per ogni genere, perchè anche la specie è una, e il genere è uno, e quello che s'enuncia d'una specie non può enunciarsi d'un'altra, e lo stesso dicasi del genere. L'altra definizione ha il medesimo difetto: *quod proprietatibus quibusdam constat, quae omnes eaedem convenire aliis nullo modo possunt*. Le proprietà d'ogni specie ad essa sola convengono, e così del genere. Ma

data un'idea *specifica piena* di sostanza, io posso dire di questa quello appunto ch' egli dice delle sue sostanze prime, cioè posso dire che d'un'idea piena di sostanza si predicano i generi e le specie (*Ideol.* 591), con che non si dice altro, se non che c'è quest'ordine tra l'idea specifica piena, e i generi e le specie (astratte) che di essa si predicano, e che questi sono posteriori a quella nell'ordine del pensiero totale, e però quella deve preesistere. Si dirà non di meno che un' idea specifica piena di sostanza non ha il carattere che Aristotele assegna alle sue prime sostanze, cioè, che non si possono predicare d'alcun' altra cosa, perchè quella idea si predica pure degli individui reali. Vero; ma questo non implica ancora, che quest'individui reali sussistano attualmente, bastando che siano affermati ipoteticamente per mezzo dell'immaginazione, come reali possibili. Questa prima ragione dunque d'Aristotele vale bensì a favore delle sostanze individuali, ma non a favore delle sostanze attualmente sussistenti.

CAPITOLO XXXII.

Esame della ragione ontologica — Platone ammette reale la primissima causa e anteriore alle sue idee generiche.

134. La seconda ragione ontologica a favore della preesistenza della sostanza singolare e attualmente reale alle universali è di maggior peso. Ma se si considera a che precisamente si riduca la sua efficacia, qui appunto si vedrà, che non oppugna il si-

di più egli raduna queste proprietà in un versicolo così: *Forma*, *figura*, *locus*, *stirps*, *nomen*, *patria*, *tempus*, cinque delle quali cioè: *forma*, *figura*, *stirps*, *nomen*, *patria* possono convenire ad un numero qualsivoglia d'individui. Non restano che il *tempo* e il *luogo* uniti insieme, che sembrano determinare un individuo corporeo, non potendo il medesimo luogo nel medesimo tempo convenire se non al medesimo corpo; ma non distinguendosi il *corpo possibile* dal *corpo reale*, neppure quelle due proprietà bastano: giacchè coll'immaginazione si può concepire un *corpo qualunque* in un dato luogo, in un dato tempo.

stema di Platone, se non in apparenza. Poichè la precedenza dell'atto alla potenza non riguarda punto ogni ente particolare, secondo Aristotele, ma accade che la potenza sia in uno anteriore all'altro, come il seme anteriore all'albero; ma questo non è possibile in tutta la serie, che dee cominciare dall'atto. Onde dice che ogni principio di moto e di quiete dev'essere anteriore « di ragione e d'essenza (καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ), ma di tempo in qualche modo sì, in qualche modo no (χρόνῳ δ'ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ'ὥς οὔ) » (1). È dunque necessario un primo atto, acciocchè sia ridotto in atto quello che è in potenza. Questo principio è evidente, ma questo non prova altro che la necessità d'una prima causa, d'un primo motore. Ora è lontanissimo Platone dal negare la verità di questo principio, e di questa conclusione, che unica procede dal principio, e che non si deve estendere al di là di ciò che dà l'illazione. È una aperta calunnia l'attribuire a Platone ch'egli si fermi alle idee, ai generi ed alle specie (poichè Aristotele a queste due classi le riduce); egli n'esce senza equivoco. Sebbene riconosca nelle idee l'eterno, e il necessario, come ve lo riconosce pure Aristotele, tuttavia ei riconosce pure la limitazione: « Sembra che « il non ente, dice, sia in mirabili modi implicato coll'ente » (2), e applicando questo principio alle specie, dice che « in ciascuna « di esse (περὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν) l'ente è molteplice, il non « ente c'è in una moltitudine indefinita » (3), e vuol dire che in ciascuna specie si può distinguere più cose col pensiero e però c'è delle entità molteplici, ma nello stesso tempo si può negare di ciascuna tutte le altre cose, che non son essa, e perciò è indefinito il numero di quelle entità ch'essa non è punto. Ora Platone estende questa limitazione, o, com'egli dice, mescolanza di non-ente a tutte affatto le specie, anche alla prima, a quella dell'ente, che costituisce il primo de' cinque sommi generi platonici, il che è osservabilissimo. Poichè l'ente puro è lo stesso che l'*idea dell'essere*, astrazion fatta da ogni altra cosa. Dice dunque:

(1) *Metaph.* VIII (IX), 8.
(2) *Soph.* p. 240, C.
(3) *Ivi*, p. 257. E.

« *Ospite*. E non deve dirsi che lo stesso ente sia altro da « quelle cose, che sono altro? (τὸ ὂν αὐτὸ τῶν ἄλλων ἕτερον εἶναι).

« *Teeteto*. Di necessità.

« *Osp*. L' ente dunque tante volte non è a noi, quante sono « l'altre cose, poichè queste non sono l'ente; egli stesso è uno, « e non è punto l'altre cose indefinite di numero.

« *Teet*. Così è a dirsi ».

Se dunque il sommo genere delle idee secondo Platone è limitato, e limitato più d' ogni altra specie, appunto perchè di lui si negano tutte le altre cose, che non sieno puramente essere; di molto s' ingannano quelli che attribuiscono a Platone il ridurre tutto ai generi più universali, e credono che a questo solo conduca quella disciplina da lui tanto magnificata come la prima di tutte e chiamata dialettica, quasichè l'unica operazione di questa sia l' ascendere alle ultime astrazioni (1). Che anzi secondo Platone le idee non sono l'una dall'altra divise e indipendenti, ma si copulano tra loro con certe leggi, e il principale ufficio della dialettica platonica è il determinare « quali generi con quali armoneggino o disarmoneggino (ποῖα ποίοις συνφωνεῖ τῶν γενῶν, καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται). E per questo fine di dimostrare come si connettano tra loro le idee e vengano formando insieme un certo organismo, deve la dialettica dividere le cose per generi (κατὰ γένη διαιρεῖσθαι), e non confondere una specie coll' altra (καὶ μήτε ταυτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι, μήτε ἑτερὸν ὂν ταυτὸν). « Chiunque può far questo, dice « Platone, sente acutamente che un'unica idea si stende tutta « pei molti singolarmente presi, e che molte, che sono altre « tra loro reciprocamente, si comprendono da una sola estrinsecamente: e di novo che un' unica distesa pe' molti univer» salmente presi, s'aduna nell'uno, e che molte, in separato, « sono per intero (da quell'uno) distinte. E questo è un saper « discernere in che modo i singoli generi possano comunicare « tra loro e in che modo non possano » (2). La dialettica pla-

(1) Fra i moderni che caddero in questo errore noterò E. Vacherot nella sua *Histoire critique de l'École d'Alexandrie* coronata dall'Istituto di Francia. *Introduct*. L. I. 1.

(2) *Soph*. p. 253. D.— Distingue quattro operazioni della Dialettica, 1° in-

tonica adunque non ha solamente per ufficio di dividere le cose in generi, ma di mostrarne la loro connessione e la loro unità senza pregiudicare alla loro distinzione. E quando Aristotele nelle Categorie distinse le cose, che si dicono del subietto e non sono in esso, quelle che si dicono del subietto, e ci sono, quelle che non si dicono del subietto, e ci sono, e quelle che ne sono nel subietto, nè si dicono di lui, altro non fece che far uso appunto della dialettica platonica, che discopre il nesso tra le idee. Riconosciuta dunque da Platone la limitazione di ciascuna idea, presa in separato, egli riconobbe ancora che per vari nessi comunicavano e si connettevano tra loro, e connettendosi non a caso, s'organavano, e completavano nel tutto ideale, che ne risultava, senza che perciò si confondessero le parti moltiplici contenute nell'unità. Ma è da rimovere oltrecciò il pensiero da un altro comune pregiudizio circa la teoria platonica, credendosi comunemente ch'essa s'esaurisca tutta nelle idee. Anzi sotto la parola πολλὰ, i *molti*, egli non comprende solo le idee, ma anche le singole cose reali, che, come abbiamo veduto nel Filebo, chiamò ἄπειρα, gl' *indeterminati*, perchè venuto il pensiero ad' essi, non si può più oltre recare l'analisi e distinguerci nove specie (1). Univa dunque Platone stesso tutte le cose in un grande organismo, nel quale si allogavano, con-

tendere come un' idea di maggior estensione si trovi tutt'intera in ciascuna di quelle molte che hanno meno estensione; 2° intendere come ciascuna di queste reciprocamente diverse (ἑτέρας ἀλλήλων) è compresa da quell'unica, che essendo più ampia, quasi esternamente l'abbraccia, e però essa l'abbracciata, rimane distinta dall'abbracciante (ὑπό μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας); 3° intendere come quell'unica idea nello stesso tempo che s'estende non solo a ciascuno de'molti, ma a tutti insieme (δι' ὅλων πολλῶν) rimanga unita nell'uno; 4° intendere come i molti sieno non di meno del tutto distinti da quell'uno (καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας). Così inteso, mi par chiarissimo questo luogo che fu tanto tormentato dai commentatori.

(1) Quest'è riconosciuto anche dallo Stalbaum che al luogo da noi citato del Sofista, pag. 253, D. scrive: *Et hic quidem ante omnia exquirendum est, quidnam sint* τὰ πολλὰ, τὰ ἄπειρα. *Ac nobis quidem videretur intelligi debere et res singulares sive individuae et species unicuique ideae seu notioni subiectae quae in loco Philebi quem antea significavimus (p. 13-18)* τὰ ἄπειρα *appellantur, in Phaedro aliisque libris Platonis etiam* τὰ πολλὰ ἴσα, τὰ πολλὰ δίκαια, τὰ πολλὰ καλὰ κ. τ. λ. *vocari solent.*

nesse insieme gerarchicamente, ma distinte le idee e i reali, ultimi questi, ma non divisi dal tutto. È bensì vero che non dava fede ai sensibili, come sensibili, perchè di continuo mutabili, e però inetti ad essere scienza. Ma questo l'accorda anche Aristotele. Se però Platone diceva che i sensibili per se stessi non hanno consistenza e sono apparenze, non negava per questo la *realità* dell'essere, checchè possa parere considerando alla sfuggita i suoi discorsi intorno alle idee. Chè altro è l'idea come semplice conoscibilità separata dalla cosa, o mezzo di conoscere; altro è l'*essenza* che nell'idea s'apprende (*Ideol.* 646). Nell'idea Platone vedeva ciò che esiste per sè, assolutamente. Diceva dunque che acciocchè una cosa qualunque veramente esistesse, dovea partecipare di questa cosa per sè esistente. E non dice Aristotele lo stesso in altre parole? Non dice, che « i singolari da lui chiamati prime sostanze sussistono nelle specie e nei generi? » (1). Non dice che il nome e la definizione, cioè l'essenza delle specie e dei generi si predicano dalle sostanze singolari, esprimendosi così la natura di queste, onde forz'è che questi siano appunto quell'essenza stessa che è nel genere e nella specie, altrimenti sarebbero un bel nulla (2)? Non dice, che così appunto e non altrimenti si conoscono i singolari, cioè riconoscendo in essi quell'essenza appunto che si vede nelle specie e nei generi, dove solo quell'essenza è conoscibile? (3) E non sono queste specie o idee dette da Aristotele ciò che è eterno *ἀΐδιον*, fondamento d'ogni scienza, e della dimostrazione, che non è di cose caduche, *οὐκ ἔστιν ἄρα ἀπόδειξις τῶν φθαρτῶν* (4)? Se dunque, secondo Aristotele, l'essenza che si vede

(1) Δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι. *Categ*. 3.

(2) Δεύτεραι οὖν λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τε ἄνθρωπος, καὶ τὸ ζῶον. Φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων ἀναγκαῖον καὶ τοὔνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου. οἷον ὁ ἄνθρωπος καθ' ὑποκειμένου λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου καὶ κατηγορεῖταί γε τοὔνομα. *Categ*. 3.

(3) Qual è la definizione de'singolari secondo Aristotele? Non altra che quella degli universali, perchè questi determinano la natura di quelli. Ora la definizione è il principio della dimostrazione (ἐστὶν ὁρισμὸς ἀρχὴ ἀποδείξεως, Poster. I, 8.). Non si dà dunque scienza de'singolari, se non per le loro specie o idee. *Poster*. II, II.

(4) *Poster*. I, 8.

nelle idee è quella stessa de' singolari, in modo che a questi si deve attribuire la definizione di quelli, nè si può altramente conoscerli, non viene egli a confessare con ciò che i singolari partecipano, come diceva Platone, di quell'essenza appunto, che è veduta nelle idee? E dico *partecipano*, perchè nessuno de' singolari esaurisce in sè l' universale, egualmente partecipato da altri.

135. Rimarrà tuttavia una differenza d'opinione circa la questione dell'origine dell' universale eterno. E Aristotele infatti non perde mai l'occasione di dire che « l' induzione si fa da' parti« colari e che è impossibile contemplare gli universali, *τὰ κα*« *θόλου θεωρῆσαι*, se non per induzione (1) ». Ma tutto questo è vero certamente rispetto al conoscere consapevole dell' uomo, ed è da notare, che il nostro filosofo non dice necessaria l'induzione per *formare* gli universali, quand'anzi egli li dichiara sempre eterni, ma per contemplarli *θεωρῆσαι*, la qual maniera di dire li suppone preesistenti e dimostra che si parla d' una cognizione relativa all' uomo. Il che ancor più si conferma se si considera che Aristotele distingue il *contemplare* dal *conoscere* semplicemente, quello significando il pensiero attuale, questo l'abituale, e quello suppone questo (2). Ma lasciando questa questione dell'origine e conchiudendo ciò che stavamo dicendo, Platone non separa punto l' esistenza reale dal discorso delle idee, ma anzi in queste vuole che si veda l' essenza che è per sè ed assolutamente, e vuole che le cose mutabili partecipino di questa per essere e che in questa noi conosciamo quello; e del pari Aristotele riconosce che la essenza stessa, che è nelle idee, è quella che s' attribuisce veramente e si predica delle cose reali e singolari, e per quella queste si conoscono, perchè quella è la propria natura e causa formale di queste (3).

(1) *Poster*. 18.

(2) *De An*. III, 4.

(3) Aristotele chiama la specie causa formale delle cose e il conoscere le cose è posto appunto da lui nel conoscere questa loro causa, onde dice Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. Poster. 1, 2. E poichè c'è anche l'idea dell'accidente, dice che il conoscere la cosa per questa

CAPITOLO XXXIII.

Continuazione. — Ancora del considerare le idee al modo d'Aristotele, come predicabili e non altro.

136. Rimane tuttavia un'altra profonda differenza tra Aristotele e Platone, che abbiamo già toccata e che ci conviene ora meglio sviluppare. L'argomento che fa Aristotele, ridotto ad espressioni più chiare per noi, è il seguente: « Io osservo, viene egli a dire, che le *specie* e i *generi* si predicano d'un subietto che è la sostanza individuale e che gli accidenti (idee degli accidenti) non si predicano, è vero, d'un subietto sostanza individuale, ma sono in un tale subietto ». Dunque questo subietto è necessario che preesista nell'ordine logico alle idee, e che esista realmente insieme con queste, informato da queste, perchè queste essendo relative a lui, non esistono realmente se non come di lui o in lui. Non dico già che sia necessario, che esistano tanti e tanti subietti, ma almeno qualcuno, di cui si dicano le idee specifiche e generiche, e in cui sieno quelle degli accidenti « poni, l'animale si predica dell'uomo: dunque si « predicherà di qualche uomo particolare; poichè se non si predicasse di nessuno degli uomini particolari, non sarebbe vero « che si predicasse dell'uomo in generale. Ancora, il colore è « nel corpo: dunque anche in qualche corpo, poichè se non « fosse in nessun corpo particolare, nè pur sarebbe nel corpo. « Se dunque non ci sono le prime sostanze, è impossibile che « ci sia nulla delle altre cose (1) ». È dunque necessario, che quelle idee che si dicono specie e generi, non sieno propriamente sostanze, ma piuttosto « qualità circa la sostanza » *περὶ οὐσίαν τὸ ποῖον*, e si distinguano dagli accidenti, perchè questi sono « qualità semplicemente » *ἁπλῶς ποῖον* (2); non c'è dunque

specie non è conoscerla semplicemente, ma il dire in tal caso che si conosca, è un luogo sofistico, *σοφιστικὸν τρόπον τὸ (ἐπίστασθαι) κατὰ συμβεβηκός*.

(1) Categ. 3.

(2) Ecco le parole d' Aristotele: « Ogni sostanza sembra significare un « che determinato *τόδε τι*. Nelle prime sostanze dunque è indubitato e « vero che significano un che determinato, poichè ciò che significano è

veramente altra sostanza che l'individuale, perchè questo è un subietto che non si predica d'altro subietto, ma è subietto assolutamente. Ciò posto, se si vuole tenerla con quelli che tentano di spiegare l'esistenza delle cose reali per la partecipazione delle idee, converrà dire che la partecipazione di ciascuna d'esse sia in quanto non si dice del subietto, dovendo in tal caso ella stessa, l'idea partecipata, costituire il subietto individuale che non s'ammette prima, e il quale non si dice d'altro subietto: dunque le idee saranno sostanze individuali. Ma in tal caso le idee saranno sostanze individuali doppie, cioè non partecipate ed eterne e partecipate. Se questo è così, ci sarà ancora qualche cosa di comune tra le idee eterne e le idee cose, e così s'andrà all'infinito. Che se non c'è nulla di comune, il chiamare collo stesso nome la sostanza idea non partecipata, e la sostanza partecipata non sarà più che un equivoco, come il chiamar uomo, un uomo vero, e una statua di legno. La partecipazione dunque delle idee non può spiegare l'esistenza de' subietti individuali, ma questi rimangono sempre presupposti (1).

« individuo e uno di numero, ἄτομον καὶ ἓν ἀριθμῷ. Ma le seconde sostanze, « sembra similmente per lo schema della predicazione che significhino un « qualche che determinato, come quando si predica uomo o animale; ma « non è vero. Piuttosto significano « un quale, ποῖόν τι », poichè il su- « bietto non è uno come la prima sostanza, ma si predica l'uomo di molti, « e così l'animale. Non significano un quale senza più (ἁπλῶς), come il bianco; « poichè il bianco non significa altro che *quale*. Le specie o il genere deter- « minano il *quale* circa la sostanza, τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν, τὸ ποῖον « ἀφορίζει; poichè significano quale sia qualche sostanza ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν ».

(1) *Metaph.* I, 9 — XII (XIII), 4. Questi luoghi sono sommamente oscuri ed hanno delusa la diligenza di molti commentatori, perchè suppongono molte cose che si doveano sapere al tempo che furono scritte, e su cui ferveva la questione nelle scuole platoniche. A me pare nondimeno che rimangano chiariti dall'interpretazione che io propongo: « Secondo la neces- « sità e l'opinione intorno ad esse (idee), che le fanno partecipabili, è uopo « ammettere che ci sieno soltanto idee delle sostanze, perchè non si parte- « cipano secondo l'accidente, ma deve il parteciparsi essere di ciascuna in « quanto si dice non del subietto (ἀλλὰ δεῖ ταύτῃ ἑκάστου μετέχειν, ᾗ μὴ κα- « θ'ὑποκειμένου λέγεται), » partecipate in quanto si dicono non del subietto è lo stesso che « in quanto sono sostanze individuali » poichè queste si dicono « non del subietto » come insegna nelle Categorie, e però non bene il Trendelembourg vuole che qui subietto significhi materia. *De ideis*, ecc. p. 37,

137. Alle quali difficoltà un accorto difensore di Platone potrebbe con tutta verità rispondere in questo modo:

« Voi tormentate la dottrina di Platone, contraffacendola per confutarla. È verissimo, che Platone nega ai sensibili e a tutto ciò che apparisce come in un continuo moto e trascorrimento, una vera esistenza, ma un'esistenza solamente fenomenale. Aristotele, dove gli bisogna, e dimentica Platone, dice il medesimo (1). Poichè qual vi può essere sentenza più consentanea a quella di Platone quanto il distinguere che fa Aristotele tra la *carne*, il sensibile e l'*essere della carne*, che attribuisce al solo intelletto (2)? Negare dunque al sensibile e al continuo mutabile

38). «Ora io dico, che se qualche cosa partecipa dello stesso doppio, αὐτοῦ τοῦ « διπλασίου, la stessa cosa partecipa anche dell'eterno, ma accidentalmente, perchè accade al doppio d'essere eterno ». Reca questo esempio per dichiarare che cosa intenda per partecipazione secondo l'accidente, quasi dicesse: se una cosa può esser doppia indipendentemente dalla questione se ci sia un *doppio eterno* o no, non sarebbe la partecipazione del doppio eterno quella che la rende tale; convien dunque che se la cosa (esiste) esista per la partecipazione dell'eterno secondo l'essenza, per poter dire che esista in virtù di questa partecipazione delle idee come si vuole. « Perciò le idee saranno sostanza: « le medesime poi significano sostanza e là e qui. O forse varrà punto il dire « che oltre queste c'è qualche altra cosa, l'uno ne'molti? Ma se c'è una medesima specie delle idee e de'partecipanti, ci sarà qualche cosa di comune. « Poichè, per qual cagione mai l'esser dualità sarà uno e il medesimo più tosto nelle dualità corruttibili, e in quelle che sono più ma eterne (le entità « matematiche) che in questa o in una certa determinata dualità? (cioè nella « dualità eterna) Che se non c'è la stessa specie, c'entra equivocazione, « simigliantemente come se taluno chiamerà uomo, Callia e un legno, non « vedendoci tra loro niuna comunione ». (*Metaph.* I, 9). Mancherebbe in fine il subietto partecipante le idee, come dice *Metaph.* XII (XIII), 4, perchè questo subietto stesso sarebbe composto d'idee partecipate.

(1) Distingue, a ragione d'esempio, il bello apparente ai sensi che chiama τὸ φαινόμενον καλὸν, dal vero bello, l'intelligibile, che chiama τὸ ὂν καλὸν. Riconosce che essendo tutte le cose *sensibili scorrenti e di continuo mutabili*, Socrate fece ottimamente a ricorrere alle specie eterne per dare verità e certezza alle definizioni e alle dimostrazioni (*Metaph.* XII (XIII), 4, 9, 10). Ora quelle specie dicono qualche cosa o nulla. Se nulla, la dimostrazione non ha più fondamento: se qualche cosa, non dicono i corruttibili e i sensibili, ma qualche cosa d'insensibile e d'immutabile, come vuole appunto Platone.

(2) E così d'ogni altra cosa distingue Aristotele la *cosa* (particolare) dall'*essere* della cosa, come τὸ μέγεθος, e τὸ μεγέθει εἶναι, τὸ ζῶον, e τὸ ζώῳ εἶναι,

l'*essere* per sè, e dire che questo l'ha bensì, ma non è lui, non significa punto, che Platone neghi la *realità* degli enti o la loro individuale sussistenza, e riduca ogni cosa a generi, cioè a idee. Di poi, Aristotele pretende che l'essenza de' generi e delle specie consista unicamente in questo che sieno atte ad essere predicate d'un subietto; dal che deduce, che dunque avanti ad esse ci dee essere il subietto. Platone nega, che le idee sieno puri predicabili, e però cade l'argomento d'Aristotele. Dice, che se le idee possono esser *predicate*, è perchè prima sono *partecipate;* e veramente non sarebbero predicate con verità, se la natura che si predica non fosse veramente partecipata dal subietto di cui si predica. Esser partecipate vuol dire che il subietto non ha in sè l'idea così totalmente, che questa non possa essere e non sia in altri subietti. Ora accordando Aristotele che tali idee sono universali, egli accorda che ogni individuo singolare non è quell'idea, ma la partecipa, perchè quell'idea è una e la stessa in ciascuno, onde lo stesso Aristotele la chiama *αὐτο ἑκαστον ο αὐτὸ ἓν ἕκαστον, ο ἓν κατὰ πολλῶν* (1), e con altri simili nomi. Se dunque non si vuol questionare di parole, la partecipazione dell'idea è innegabile e accordata da Aristotele. Se l'esser dunque *predicata* e *partecipata,* benchè sia cosa propria dell'idea e conseguente dalla sua stessa essenza, pure non è la sua essenza, l'idea dunque si concepisce ed è anteriormente alla sua partecipazione. Ora ella acquista il titolo d'*universale* unicamente per la sua partecipabilità a molti individui, il che è ammesso da Aristotele; dunque se l'idea è universale in relazione agli individui a cui può essere partecipata, ella per se, nella sua essenza anteriore al concetto della sua partecipazione, è ella stessa un singolare, e questo appunto significa la denominazione d'*αὐτοέκαστὸν* che gli dà lo stesso Aristotele (*Ideol.* 1020 not.) (2). Con

τὸ ἄνθρωπος, e τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν, e τὸ ἀγαθῷ εἶναι, ecc.; sulla quale distinzione, vedi Trendelenburg, *in Arist. De An.* III, 4, § 8.

(1) *Poster*. I, 11. — *Metaph.* I, 6; VII (VIII), 16. — *Magn. Mor*. I, 1. — *ad Nichom.* I, 4.

(2) Sembra infatti che Aristotele abbia veduta questa distinzione tra l'idea considerata in sè e considerata come partecipabile a più, ossia comune, se si deve interpretare la maniera di chiamare l'essenza τὸ τί ἦν εἶναι come la dichiara il Trendelenburg. *Quae cum ita sint*, scrive, τὸ τί ἦν εἶναι *ad*

questa sola osservazione cade il secondo argomento d'Aristotele contro le idee platoniche, che abbiam detto ontologico, perchè niente ripugna l'ammettere che le idee sieno essenze singolari, che possono stare senza la partecipazione loro agli individui reali e irrazionali, di cui si cómpone il mondo materiale e sensibile. Ma di mano in mano, che si seguita Platone nella perscrutazione delle idee, la sua dottrina diventa più consistente in ragione che si fa più completa. Platone distingue due cose nelle idee: 1° l'essenza; 2° l'intelligibilità; l'una e l'altra immutabile ed eterna. Tutti gli enti dell'universo, anche i sensibili, benchè in quanto sono sensibili sieno fenomenali, partecipano, concepiti come sensibili, dalla mente l'*essenza*, che è nelle idee, e così anch'essi acquistano qualche cosa di stabile, di consistente; la loro esistenza reale. Le menti poi godono della *intelligibilità* intrinseca a tali essenze, e per questa loro intelligibilità le essenze si chiamano propriamente *idee*, e su questa intelligibilità si fonda la stabilità e certezza e necessità delle definizioni, e della scienza dimostrativa, onde la varietà ne' ragionamenti della mente e nel discorso. Se l'essenza dunque è quella che si partecipa da' sensibili, e questa è veramente, non convien dire, che Platone sia un puro idealista, come hanno detto i moderni, giacchè Aristotele si guardò bene di fargli una tale censura; quando anzi pone sotto l'apparenze sensibili qualche cosa di così permanente come sono le sue essenze, che si intuiscono nelle idee. Confessa Aristotele che Platone non fa delle idee de' meri predicabili, ma dà loro una natura anteriore alla predicazione, e dice che quelli che fanno le idee essenze, di conseguente le devono porre separate, ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτὰ, εἴπερ οὐσίαι εἰσί: confessa ancora che le pongono ne' molti, per modo che ciascuna, rimanendo una, sia ne' molti, ἓν ἐπὶ πολλῶν εἶδος, e che « le fanno identiche di specie co'corruttibili, τὰς αὐτάς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς, il che egli biasima (1). Se dunque Aristo-

eorum naturam accedit, *quae universe dicuntur* (τὰ καθόλου); *est tamen diligenter discernendum.* Τὸ καθόλου *comune quid significat e singulis quidem collectum*, *nec vero ad individuum pertinens*, *sed quale quid sit.* Τὸ τι ἦν εἶναι *semper ad* τόδε τι *refertur i. e. ad certum aliquid et individuum*, *ut huius ratio deponatur nusquam.* In Aristot. *De An.* I, 1, § 2.

(1) *Metaph.* VI (VII), 16. — E *Metaph.* XII (XIII), 4, dove dice che

tele stesso riconosce che Platone non fa delle idee de' meri predicabili, a che vale il suo argomento che le idee non sieno separate, perchè i predicabili suppongono il subietto, di cui si predichino? D'altra parte si contraddice anche in questo, che qui confessa, che le *essenze* nelle idee e nelle cose sensibili sono le medesime di specie, perchè l'essenza che è nella specie, è quella medesima che è ne' corruttibili; mentre altrove pretende che Platone coll'ammettere le idee raddoppi le sostanze, senza spiegar meglio l'esistenza delle sostanze sensibili. E quando dice che i sensibili tra loro univoci nel sistema di Platone sono equivoci colle specie (1), abusa manifestamente di sottigliezza; poichè sono *equivoci* colle specie presi da queste in separato per astrazione in quanto così presi non sono che fenomeni; ma non sono equivoci prèsi come già partecipanti alla specie, se è vero che alla specie dia Platone la medesima essenza de' corruttibili, cioè faccia, *τὰς αὐτὰς* (*οὐσίας*) *εἴδει τοῖς φθαρτοῖς*. Ma ora di questo appunto Aristolele riprende Platone, di far cioè le stesse identiche nature ad un tempo universali e particolari, *τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθέκαστον* (2). Questo è quello che non intende Aristotele e in cui sta tutto il nodo della questione. Egli reputa contraddittorio che la stessa essenza sia universale ad un tempo e particolare. Pure la chiave di tutta la filosofia è questa, che « l'essere, l'essenza abbia due modi, ne' quali rimane identico, sotto l'uno è essere od essenza reale, sotto l'altro è essere od essenza ideale: e che il secondo di questi due modi, cioè il reale per tutte le cose finite sia contingente e mutabile e il primo, cioè l'ideale ed universale sia necessario ed immutabile; per l'infinito poi ed assoluto essere, entrambi quei modi sieno necessari e immutabili ». Ciò che impedisce di vedere, che qui la contraddizione non è che apparente, è prima di tutto lo spazio che coll'immaginazione s'intromette in una cosa semplice e immune affatto di spazio com'è il mondo metafisico. Pare dun-

πάντα τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ ἰδέαι. Ora se tutto ciò che è nell'essenza sono idee, dunque è falso che si pongono ne' sensibili altre essenze o sostanze: dunque le essenze o sostanze non si raddoppiano, secondo Platone. Cf. *Metaph.* XII (XIII), 9-11.

(1) *Metaph.* I, 6. *Phaed.* p. 78, 79.

(2) *Metaph.* XII (XIII), 9.

que per un gioco d'immaginazione, che se s'ammette « un' essenza ideale » e poi questa stessa essenza ideale s'ammette in certo numero d'individui reali, la si ponga in diversi luoghi e così si moltiplichi. Ma nè ella è in alcun luogo nè si moltiplica veramente, ma sono i sensibili che essendo in diversi luoghi, quando sono percepiti dall'anima, la quale è semplice e senza luogo, s'uniscono a quell'unica essenza che è nell'anima cioè presente all'anima, e quivi hanno quell'essere o essenza che l'anima pensa, sempre identica in ciascuno di essi. Nasce qui subito la voglia di domandare: « che cosa dunque sono i sensibili prima di ricevere una tale essenza presente all'anima, nella quale essenza l'anima intellettiva li vede?». Si risponde che se si parla d'un'anima intellettiva singolare, essi non sono più a quest'anima, perchè per questa non è ciò che non è intelligibile. Che se si suppone che nessuna intelligenza gl'intenda, essi non sono appunto a niuna intelligenza. — Ma il sensibile, non è qualche cosa di diverso dall'intelligibile? e se è qualche cosa di diverso, non rimane anche tolto via l'intelligibile? — Alla prima di queste due questioni si risponde di sì, alla seconda si risponde di no, se per « toglier via l'intelligibile », s'intenda non già astrarre ipoteticamente dall'intelligibile o dall'intelligente; ma toglierne via anche la possibilità, astrarre anche da questa: in tal caso il sensibile rimane privato di ciò che gli è essenziale, cioè di « poter essere intelligibile », e così diviene assurdo, egli è dunque nulla (1). Il sensibile adunque nè esiste

(1) Questo è appunto quello che non vide mai Aristotele, *l'essenziale relazione* che hanno le cose create coll'intelligenza (con una prima intelligenza): quindi crede sempre che possano esistere ed operare da sè, anche prescindendo affatto da ogni intelligenza che si trovi nell'universo. « È possibile, dice, che qualunque simile sia e si faccia, anche non al« l'immagine di lui. Onde ed esistendo e non esistendo Socrate, si farà « per certo Socrate qual'è, allo stesso modo come se ci fosse un Socrate « sempiterno (l'idea di Socrate) ». *Metaph.* I, 9. E altrove, volendo provare, che l'universale e l'eterno è bensì necessario alla *cognizione*, ma non all'*esistenza* delle cose, dice: « Tuttavia anche se noi non vedessimo gli « altri, pure, ben io credo, che sarebbero delle sostanze perpetue oltre a « quelle che noi conosceremo», dal che conchiude, che gli universali, le idee, non sono necessarie alla esistenza delle cose. (*Metaph.* VI (VII) 16). Ma se possono esistere gli altri *non veduti* dall'uomo, ne viene forse, che

solo, nè può esister solo; ma è in una relazione essenziale coll'intelligenza, e non si può pensare se non si suppone ch'egli sia in relazione almeno con una intelligenza possibile, e quindi che abbia il suo essere intelligibile. Considerato il sensibile in questa relazione, egli è diverso dall'intelligibile ossia dall'essenza, come un *termine* è diverso dal *principio*, benchè il termine, quello che è essenzialmente termine, non possa stare senza il suo principio. Per la difficoltà d'intendere questa dottrina, si perpetuano i dissidi delle scuole filosofiche e sembrano inconciliabili.

Aristotele dice: « Niun comune può esser sostanza, poichè « la sostanza non può esistere che in sè stessa e in ciò che « l'ha, di cui ella è sostanza. Medesimamente se l'uno è in « molti luoghi (*πολλαχῇ*), non sarà simultaneamente: ma il co- « mune esiste simultaneamente in molti luoghi. È dunque chiaro « che nessuno degli universali esiste in separato fuori de' sin- « golari (1). » L'argomento non ha forza, se non nell'erronea supposizione che qui fa Aristotele, e che poi, come vedremo, smentisce egli stesso, che le essenze che s'intuiscono nelle idee non abbiano altra natura che quella d'essere precisamente « universali o comuni ». Ma Platone risponde che la qualità d'essere universali e comuni è una relazione che consegue alla natura delle essenze quando queste si considerano come il fondamento de' reali; ma che anteriormente a questa relazione, esse esistono come singolari, anzi ciascuna è perfettamente *una* e causa d'unità all'altre cose; il che Aristotele stesso confessa senz' accorgersi della contraddizione ogni qualvolta le chiama, *αὐτοέκαστον*. Nè ripugna punto che de' molti sensibili reali che a ciascuna corrisponde, ognuno di essi abbia per suo fondamento la stessa essenza e la mente veda il detto sensibile in questa

non sieno di necessità intelligibili? E potrebbero sussistere se non fossero punto intelligibili? È possibile qualche cosa che non sia pensabile da una intelligenza perfetta ed assoluta? E acciocchè sia intelligibile è necessaria l'idea: perciò questa è necessaria anche acciocchè esista, ed anzi acciocchè sia possibile essendo essa la stessa sua possibilità.

(1) *Οὔπω δὲ οὐδὲ ταῦτα, εἴπερ μηδ' ἄλλο κοινὸν μηθὲν οὐσία. Οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία· ἀλλ' ἢ αὑτῇ, τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὗ ἐστιν οὐσία. Ἔτι τὸ ἓν πολλαχῇ, οὐκ ἂν εἴη ἅμα· τὸ δὲ κοινὸν ἅμα πολλαχῇ ὑπάρχει. Ὥστε δῆλον ὅτι οὐθὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρίς.* *Metaph.* VI (VII), 16

essenza, onde si dica giustamente che essa s' estenda a ciascuno di essi. μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου χωρὶς, πάντῃ διατεταμένην (1); come nè pure non ripugna che tutt' insieme que' sensibili si vedano nella stessa idea, e per questo ella si chiami comune o universale, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην (2). Poichè essendo la idea semplice e fuori di luogo, la mente, spirituale anch'essa, può considerare in essa quello che è in luogo: e ciò con verità, perchè l'esteso ha un modo d'esistere nell'inesteso (*Antropol.* 94, 97; 128, 129), ed anzi non può esistere altrove. La qualità dell' estensione in fatti è una relazione al principio senziente, a cui non appartiene, come confessa Aristotele, l'esistenza vera della cosa, ma l'apparente e fenomenale: all'incontro l'essere vero delle cose appartiene alla mente, per cui l'essere vero è uno essenzialmente e semplice (3).

(1) *Soph.* p. 253. D.

(2) Ivi.

(3) Si può argomentare in questo modo contro Aristotele e a favore di Platone: Secondo voi, la cognizione ha bisogno delle idee, ma negate, che sieno necessarie all'esistenza de' sensibili e corruttibili. Io vi provo che se sono necessarie alla cognizione, sono necessarie altresì alla esistenza delle cose che si conoscono, partendo da' vostri principii.

1° Voi dite che si sa una cosa quando ne conosciamo la causa formale cioè la specie, per la quale la cosa è, e che è causa di lei, e che non può essere altramente, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν (*Poter.* I, 2). Ma la cosa sensibile e corruttibile può essere sempre altramente da quello che è: pure non si conoscerebbe, se non si conoscesse, che ciò che si conosce di essa non può essere altramente. Dunque o ciò che si conosce di essa è falso, ovvero l' elemento conoscibile non è essa in quanto è sensibile e corruttibile, ma in quanto ha un altro modo di essere necessario, e incorruttibile: e questo modo di essere della cosa è l' idea di Platone, quello che ha natura d' essere conoscibile.

2° Voi dite che la verità cioè il vero ente è l' intelligibile e non il sensibile. Ora l' intelligibile è quella prima essenza immateriale che si *tocca* immediatamente colla mente subiettiva, νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν (*Metaph.* XI (XII) 7). Ora conviene pure che questi primi, πρῶτα, sieno qualche cosa di diverso per natura da' corruttibili, e sensibili, se in essi si conosce il vero, il vero ente, e nulla hanno di corruttibile e di mutabile. L' intelligibile dunque è distinto e separato *per natura*, ed anzi è di una natura direttamente opposta a quella del sensibile e del corruttibile.

3° Voi dite, che la mente separa nella cosa la *forma* dalla *materia*, e che conosce la forma così separata, e perciò conosce la cosa, ma che

Se dunque, come dice lo stesso Aristotele, la sostanza esiste in se stessa, in ciò di cui è sostanza, οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία, ἀλλ' αὐτή γε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτὴν, οὗ ἐστιν οὐσία, niente più domanda Platone, la cui essenza esiste in sè stessa non comunicata a' sensibili, e esiste in questi di cui è sostanza, ossia essenza.

CAPITOLO XXXIV.

La stessa obbiezione contro le idee di Platone presentata in altra forma: che non si possono definire senza ricorrere ai sensibili e convertirli in enti per sè.

138. Una obbiezione più speciosa, ma non meno vana, fa Aristotele all' idea di Platone. Egli viene a dire così: « Che cosa sono le vostre idee separandole dai sensibili? Non sapete

nella cosa stessa la forma non è separata dalla materia. Nessuno ha mai detto, nè pur Platone, che *nella cosa stessa*, la forma sia separata dalla materia, che anzi se i sensibili partecipano della forma o idea, conviene bene che ci sieno uniti, e anzi da essa ricevono la loro unità. È dunque separata la forma o idea non nella cosa, ma nella mente, dove è anteriore alla cosa contingente e corruttibile, e da questa indipendente, costituente la possibilità di questa: nè questo punto vuol dire che la materia possa esistere senza la forma, ma la forma che è anche per Aristotele, τόδε τι (*Metaph.*) può esistere ed esiste nella mente senza la materia.

4° Voi dite che « le seconde essenze », cioè le universali, le idee si predicano delle prime — cioè de' singolari, — e s'attribuisce a queste il nome e la definizione di quelle (*Categ.* 3). Ora facendo così si pronunzia o il falso o il vero. Il falso no, perchè in tal caso il discorso umano non avrebbe più verità. Se dunque il vero, voi stesso venite a riconoscere che l'essenze de' singolari sono quelle appunto che sono negli universali (ταύτας γὰρ ἴσμεν, come dice egli stesso, *Metaph.* VI (VII), 16), i quali non si potrebbero predicare de' primi, se la mente non gli avesse in separato. Ed anzi Aristotele chiama *separate* le sostanze dalle passioni e da' movimenti, e dice che perciò sono la causa di tutte le altre cose e del conoscere stesso, ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ, τὰ δ' οὐ χωριστὰ, οὐσίαι ἐκεῖνα καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταῦτα (*Metaph.* XI (XII), 5). Il che è appunto quello che dice Platone, che i singolari sensibili e corruttibili partecipano delle essenze incorruttibili ed eterne, come voi stesso, Aristotele, le chiamate. Noi mostreremo poi più estesamente, che nulla vale in questa materia la distinzione di ciò che è separato di concetto e di realtà.

dirlo. Poichè in qual modo ve ne formate il concetto? Prendendo un sensibile, per esempio, l'uomo, o il cavallo, e appiccandogli la parola « per sè; » fate « l'uomo per sè, il cavallo per sè, αὐτοάνθρωπος, αὐτοῖππος e dite: ecco l' idea dell' uomo e del cavallo. Quest'uomo dunque per sè, questo cavallo per sè, l' avete preso dal sensibile: non è dunque realmente separato dal sensibile, non avete due essenze, ma una sola (1). » Ma quello stesso che con queste parole si rimprovera a Platone, è quello stesso che lo giustifica. Poichè qual è il rimprovero? Che Platone faccia due sostanze separate. E se questo fosse, certo che dovrebbe dire, quale sia quest'altra essenza separata diversa da quella de' sensibili. Ma se fa un'essenza sola, e dice che questa è in sè, indipendentemente dai sensibili, se non che ella stessa è anche l' essenza de'sensibili, perchè ha l'attitudine d'essere partecipata, cade la censura, e non c'è più bisogno di dire che cosa sia quest' altra sostanza o essenza diversa da quella de'sensibili, che Aristotele rimprovera di continuo a Platone. Ora che questa duplicità di essenza o sostanza sia un puro equivoco d'Aristotele (proveniente forse dalle scuole Platoniche, contro cui sembra combattere), si riconosce dallo stesso diè scorso d' Aristotele. Poichè non è egli stesso che dice, che fanno identiche e non già diverse le essenze de' corruttibili e de' sensibili; ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρ τοῖς (2)? E non è egli stesso che riprende Platone, perchè faccia le stesse essenze universali e particolari? ὥστε συμβαίνει σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθέκαστον (3). Ora questo è appunto un confessare essere vero il contrario di ciò che con incoerenza si rimprovera a Platone, cioè ch'egli faccia due serie di essenze, l'una sensibile e l'altra intelligibile. Che se ne fa una sola, non c'è più ragione di apporgli a colpa, ch'egli non sappia dire quali sieno coteste essenze separate da'sensibili (4), perchè non ne ha bisogno, non essendo esse altro che le essenze de' sensibili stessi, e la mente umana da questi ascende a

(1) *Metaph.* VI (VII), 16.
(2) *Metaph.* VI (VII), 16.
(3) *Metaph.* XII (XIII), 9.
(4) Αἴτιον δ'ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι, τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι παρὰ τὰς καθ'ἕκαστα καὶ αἰσθητάς. *Metaph.* VI (VII), 16.

contemplarle. Gli stessi sensibili e corruttibili dunque hanno bisogno secondo Platone d'una loro essenza immutabile, senza la quale non sarebbero, perchè l'essere, per confessione d'Aristotele stesso, non è sensibile ma intelligibile, e non mutabile, ma eterno. Se dunque i sensibili sono, se si predica di essi con verità l'esistenza, — se per questo si conoscono, e si conoscono quali sono in verità; è dunque da dire che partecipino dell' *essenza*, e non senza questa, ma solo con questa e per questa, e in questa siano. Ma posto che sono in questa, niente poi vieta che la mente coll'astrazione ne faccia la separazione e li consideri privi di questa: allora restano non pure incogniti, ma assurdi, perchè privi di stabilità e d'unità, e del tutto annullati perchè privi dell' essere. Quando dunque Platone parla della continua mutabilità de'sensibili e della loro fenomenalità, egli parla de' sensibili così astratti e divisi dall'essenza, parla d'un astratto che non ha alcuna reale esistenza, non parla de'sensibili che sono; poichè i sensibili che sono, sono già uniti e *inseparabili* dalla loro unica essenza.

E questo io credo in parte una delle cause, che condussero Aristotele in errore: vide che i sensibili non possono separarsi dall' essenza senza distruggersi: disse dunque, che queste due cose, il sensibile e l'essenza, erano inseparabili. Ma sono due proposizioni totalmente diverse, che il sensibile non si possa separare dall' essenza, e che l' essenza non si possa separare dal sensibile. Questa può stare da sè, perchè è indipendente da quelli; quelli non possono separarsi da questa, perchè da questa dipendono e hanno l'essere: quest' è necessaria, quelli contingenti.

CAPITOLO XXXV.

La distinzione tra ciò che è separato di sostanza e ciò che è separato di concetto, nulla giova a provare che non ci sieno idee separate da' sensibili.

139. E qui s'osservi, che non può applicarsi, come vorrebbe Aristotele, la distinzione di ciò che è separabile di concetto, λόγῳ, e ciò che è separabile di sostanza, οὐσίᾳ, o come dice altrove di grandezza, μεγέθει (1). Poichè che cosa significa separabile di sostanza, o di grandezza, e separabile di concetto? Non altro che separabile realmente, e separabile idealmente. Questa separazione ideale suppone già le idee, e sono appunto queste di cui si disputa: onde la distinzione applicata al caso nostro ci rimanda alla dottrina delle idee, e non vale a chiarirla. Consideriamo l' esempio con cui Aristotele stesso illustra questa distinzione (2). Un corpo si può dividere in più parti: questa è una separazione reale. In una figura rotonda, si può distinguere la superficie convessa dalla concava (3): questa è una separazione ideale, perchè il convesso non si può dividere realmente dal concavo, non essendo che due relazioni ideali. La separazione reale adunque importa che un reale si divida da un altro reale, la separazione ideale importa che un'idea si separi da un'altra idea: la prima separazione divide i reali, la seconda separazione (che è propriamente una distinzione) separa le idee ossia i concetti: l'una di queste due separazioni passa dunque tra reale e reale, l'altra tra idea e idea, benchè queste si possano riferire ad un reale. All'incontro tutt'altra è la questione delle idee separate di Platone; poichè non si cerca più se un

(1) *De An.* II, 2; III, 9.

(2) *Mor. ad Nicom.* I, 13.

(3) Usa Aristotele per esempio consueto di questa distinzione ideale τὸ σιμὸν, cioè la schiacciatura del naso, non si potendo questa dividere realmente dallo stesso naso. *Metaph.* V (VI), 1; VI (VII), 5; 10 — *De An.* III, 4; 7.

reale è separato da un altro, o un'idea da un'altra idea; ma si cerca se l'idea stessa è separata dal reale. Questa non può essere separazione nè di reale a reale, nè d'idea ad idea: ma un terzo modo di separazione, cioè separazione di reale e d'idea. Questo modo dunque di separazione non è tale su cui si possa istituire la questione se egli sia uno de'due primi modi, come pur fa Aristotele: anzi convien dire che questo terzo modo è il fondamento degli altri due. Poichè non si separerebbe e distinguerebbe la *separazione reale* dalla *separazione ideale*, se non si supponesse prima che fossero cose separate la realità e l' idea. La separazione dunque dell'idea e della realità è il primo e il massimo di tutti i modi di separazione e di distinzione possibili, e la causa degli altri: non è una separazione nè reale, nè ideale, ma è una separazione precedente, che dee avere un nome suo proprio, e che noi appunto chiamiamo *categorica*.

Aristotele stesso, come ancora vedemmo, è ricacciato dalla necessità e dall'evidenza a questa separazione, che si studia in tanti luoghi di eliminare, e che pure è costretto in tanti altri luoghi di riconoscere. Poichè distingue l'*essere* della cosa, dalla *cosa sensibile* (1), e in quello che attribuisce all'intelletto, ripone il vero (2), in questa che attribuisce al senso ripone il fenomenale; sia pure il vero rispetto a noi mescolato col fenomenale, ma l'uno non è certamente l'altro, ed è separato d'essenza dall' altro, e non di nome o di concetto. In un luogo (perchè crediamo in cosa così contrastata non dover risparmiare le citazioni) stabilisce Aristotele che « ogni scienza raziocinativa, e ciò che « partecipa di raziocinio, sia universalmente intorno alle cause « ed ai principî o più perspicui o più semplici (3) » che è quanto dire delle prime e più universali idee. Distingue poi le scienze in attive, fattive, e speculative, e le speculative in

(1) *Phys.* I, 3; III, 1; VIII, 1. — *Categ.* 3. — *Poster.* I, 5; II, 6; 21. — *Metaph.* III (IV), 4; V (VI), 6; VI (VII), 4, 6, 10, 16, 17; VII (VIII); 3; VIII (IX), 3; IX (X), 1. — *De An.* II, 2; 4; 7; 12; III, 2; 4. — *De gen. et com.* I, 10.

(2) Τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι, ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ και ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται. *Categ.* 3.

(3) Καὶ ὅλως δὲ πᾶσα ἐπιστήμη διανοητικὴ, ἢ καὶ μετέχουσα τι διανοίας, περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν, ἢ ακριβεστέρας, ἢ ἁπλουστέρας. *Metaph.* V (VI), 1.

matematica, fisica, e *teologia*, e chiama quest'ultima anche *filosofia prima* (1). Dice che in tutte queste scienze è sempre necessario che si conosca l' *essenza* della cosa di cui si tratta. « È necessario, dice, che non s'ignori come sia l'essenza e la « ragione: poichè investigare senza questo è un far nulla » (2). Ma quest'essenza o si definisce separata dalla materia o unita, e di queste essenze non separate dalla materia trattano la fisica e la matematica; dell' essenza poi separata e universale la teologia. « Dei definiti, dice, e delle stesse quiddità, alcune sono « come lo stesso simo, alcune come lo stesso concavo: ora questi differiscono, poichè il simo si prende insieme colla materia « essendo il simo un vaso concavo, la concavità poi si prende « senza materia sensibile. » E qui dopo aver detto che la fisica tratta di cose che non sono senza materia, *μὴ ἄνευ ἐστίν, τῆς ὕλης* benchè deva anche la fisica cercare e definire la stessa quiddità *δῆλον πῶς δεῖ ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ τί ἐστι ζητεῖν καὶ ὁρίζεσθαι*, ma colla materia; e dopo d' aver detto che la matematica specula d' alcune cose in quanto sono immobili e separabili, *ἔνια ᾗ ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ*, prosegue venendo alla teologia o filosofia prima e dice così: « Ma se c'è qualche cosa « immobile, e perpetua e separabile, è chiaro che il conoscer « questo appartiene alla speculativa, ma non alla fisica, poi- « chè la fisica è di alcuni mobili; nè alla matematica, ma ad

(1) Qui si vede la solita confusione, che c'è in tutta l'antichità tra la *dottrina di Dio* colla *dottrina delle idee* (che noi abbiam divisa in Ideologia e Ontologia, entrambe diverse dalla scienza di Dio); poichè non riscontrandosi in tutta la natura di divino altro che l'*idea*, era naturale che questa si confondesse con Dio; di quest'errore fondamentale, che con tanta insistenza si riproduce di continuo, e presso di noi lo vedemmo poco fa riprodotto con grand'eloquenza da uno splendido ingegno piemontese, noi faremo la Storia nell'*Ideologia ontologica*. L. I.

(2) *Δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστι μὴ λανθάνειν. Ὡς ἄνευ γε τούτου τὸ ζητεῖν, μηθὲν ποιεῖν ἐστι.* *Metaph.* V (VI), 1. — E qui non sarà inutile osservare come questa maniera d'indicare l'essenza *τὸ τί ἦν εἶναι* indica manifestamente qualche cosa d'anteriore e d'indipendente dal sensibile « quell'esser *che*, che era » avanti, come ebbe già osservato il Trendelenburg nel Museo del Reno di Niebuhr, e Brandis, 1828, p. 457 sgg. *Das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι* etc., *und das τὸ τι ἦν εἶναι bei Aristoteles. Ein Beitrag zur aristoteliscen Begriffsbestimmung und zur griechischen syntax*; e in Arist. *De An*. I, 1, § 2.

« una scienza precedente ad amendue. Poichè la fisica è circa « inseparabili e non immobili, le matematiche poi circa alcuni « immobili sì, ma tuttavia non forse separabili, ma come nella « materia. La prima « (scienza) » poi circa i separabili e gli « immobili. Ed è necessario certo che tutte le cause sieno per- « petue, ma sopratutto queste (i separabili, le specie); « poi- « chè queste sono cause alle apparenze delle cose divine (dei « corpi celesti)». Poichè è manifesto che se il divino sussiste, « sussiste in tale natura. E la scienza più preziosa dee essere « circa il genere più prezioso τὸ τιμιώτατον γένος. Le speculative « dunque si devono anteporre all'altre scienze, questa alle spe- « culative. Ora taluno dubiterà se la prima filosofia sia univer- « sale, καθόλου ἐστὶν, o circa un genere e una natura — Se « dunque non c'è qualche altra sostanza fuori di quelle che sono « per natura congiunte (φύσει συνεστηκυίας), la fisica è la prima « scienza. Ma se c'è un' altra essenza immobile, questa è ante- « cedente e prima filosofia, e così universale perchè prima, e « a questa appartiene speculare dell'ente come ente, e che cosa « è, e quelle cose universali, che inesistono in esso, come « ente, καὶ τὰ ὑπάρχοντα καθόλου ᾗ ὄν (1) ».

(1) *Metaph.* V (VI), 1. — S. Tommaso riconosce a questo luogo che Aristotele pone delle sostanze separate dalla materia *secundum esse*, come apparisce da'seguenti brani del suo Commentario. *Ostendit modum proprium scientiae hujus dicens, quod si est aliquid immobile* SECUNDUM ESSE *et per consequens sempiternum et* SEPARABILE A MATERIA SECUNDUM ESSE, *palam est quod ejus consideratio est theoreticae scientiae* etc. — *Physica enim est circa separabilia et mobilia, et Mathematica quaedam circa immobilia, quae tamen non sunt separata a materia secundum esse, sed solum secundum rationem.* — *Sed prima scientia est circa* SEPARABILIA SECUNDUM ESSE, *et quae sunt omnino immobilia.* — *Advertendum est autem quod licet ad considerationem Primae Philosophiae pertineant ea, quae sunt* SEPARATA SECUNDUM RATIONEM ESSE ET A MATERIA *et motu, non tamen solum ea sed etiam de sensibilibus in quantum sunt entia Philosophus perscrutatur, nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod hujusmodi communia, de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia, sed quia* NON DE NECESSITATE HABENT ESSE IN MATERIA, *sicut Mathematica.* Le quali ultime parole sono molto degne di osservazione, perchè si vede che S. Tommaso, stretto da questo luogo aristotelico, non è lontano d'ammettere con Avicenna che anche i *Comuni*, cioè le specie o idee delle cose sensibili, possano avere

140. Da questo luogo si vede chiaramente:

1°. Che Aristotele ammette una sostanza separata non per semplice concetto, ma di essere dalle sostanze fisiche e sensibili: questa sostanza è immateriale, immobile, perpetua, causa del movimento degli altri. Infatti un' una e medesima cosa non può essere col moto e senza moto ad un tempo; questi dunque non sono due concetti che si possano distinguere nella stessa cosa: non può essere soggetta alla mutazione, ossia generabile insieme e perpetua, perchè ciò che si genera e si corrompe principia e finisce, onde non si può distinguere la stessa identica cosa in generabile e non generabile. In una parola ogni distinzione di concetto suppone che i concetti, secondo cui si distingue la cosa, sieno bensì diversi, ma non contraddittori tra loro: dove dunque la separazione è di concetti contraddittori, trattasi di separazione di esseri e non di concetti.

2° Ora questa cosa separata dagli enti fisici generabili e corruttibili, de' quali tratta la fisica, è l'oggetto della teologia detta anche prima filosofia, ed è Dio stesso. Ma che cosa è questo Dio d'Aristotele? Primieramente è la causa immediata de'movimenti e de'fenomeni celesti, perchè i cieli, secondo Aristotele, sono quelli, come si dirà, che ricevono l'immediato impulso dalla prima causa. Ma questo stesso oggetto poi si dice « genere onorabilissimo τὸ τιμιώτατον γένος, e la scienza che lo « riguarda, universale, comune a tutti i generi, καθόλου πασῶν « κοινή », e di nuovo l'oggetto di questa si definisce: « l'ente come « ente, e quegli universali che esistono nell'ente in quanto ente», τὸ ὄν ᾗ ὄν καὶ τὰ ὑπάρχοντα καθόλου, ᾗ ὄν.

3° E qui l'oggetto di questa scienza che ha due nomi, cioè Teologia e Filosofia, prima apparisce pur esso duplice, cioè: 1° l'ente come ente, 2° quegli universali che esistono nell'ente come ente. Se dunque l'ente, come ente, è Dio, secondo il contesto, che cosa poi sono quelle cose che in lui inesistono τὰ ὑπάρχοντα καθόλου, ᾗ ὄν? Certamente le idee o almeno quei primi τὰ πρῶτα νοήματα (1), che si distinguono da' fantasmi, e non

un'esistenza propria cioè esser separati dalla materia *secundum esse*, con che s'accosta assai a Platone.

(1) *De An.* III, 8.

si generano nè corrompono, ma unicamente si conoscono toccandoli immediatamente (1), e che sono il fondamento di tutto l'umano sapere: perocchè si parla di cose prive al tutto di materia, di cose immobili e separate, ἡ δὲ πρώτη περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. È dunque obbligato Aristotele stesso ad ammettere le prime nozioni separate, non separate dall' ente per sè, da Dio, ma separate dalle cose reali e finite. Come dunque insegna egli in tanti altri luoghi contro Platone, che sono inseparabili e che si separa solo posteriormente? Il pensiero d'Aristotele parmi che riceva luce, e in qualche modo si concilî seco medesimo col confronto d'un altro luogo.

« C'è una scienza, dice, che specula l'ente com'ente e quelle « cose che in esso inesistono per sè ». Ecco di novo i due oggetti della Teologia e della Filosofia prima: ecco le cose che inesistono nell'ente per sè, τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. Che cosa sono queste cose che inesistono nell'ente per sè? Certo quelle che nel passo precedentemente citato disse esistere come ente ᾗ ὄν: i primi intelligibili. Sembra evidente che da questi Aristotele distingua le specie de'sensibili, perchè queste non appartengono all'ente come puramente ente, ma come ente sensibile. Prosegue: « Questa (scienza) non è la stessa con nessuna « di quelle che si dicono in parte, τῶν ἐν μέρει λεγομένων », poichè tutte l'altre « non considerano dell'ente universalmente in quanto « ente, καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ma recidendone qualche parte, « speculano intorno a lui l'accidente, come le scienze matemati- « che ». Le scienze dunque che trattano di qualche genere esclusivo di ente, si dicono *in parte*, e specolatrici dell'accidente: la Teologia o Filosofia prima non è di quelle che si dicono in parte, perchè trattano dell'ente nella sua interezza come uno e tutto. Di novo dunque qui si chiarisce, che Aristotele distingue due classi d'intelligibili: 1° quelli che appartengono all'ente come puro ente; e 2° quelli che appartengono ai parziali generi dell'ente, che noi chiameremo i *primi e i secondi intelligibili*. Questi secondi poi li considera come *accidentali* all'ente, onde dice che le scienze di questi specolano l'accidente circa l'ente, θεωροῦσι περὶ τοῦτο τὸ συμβεβηκός, laddove la prima tratta delle cose che sono nell'ente

(1) *Metaph.* XI, (XII), 7.

per sè καθ' αὑτό. Ma i principì e le supreme cause appartengono, all'ente per sè, o sono accidentali? Risponde che « quando cer- « chiamo i principî e le supreme cause, è evidente che queste « devono necessariamente appartenere ad una qualche natura « per sè. Se dunque anche quelli che cercavano gli elementi « degli enti, cercavano questi principî, di necessità anche gli « elementi dell'ente non sono secondo l'accidente, ma in quanto « enti. Onde anche noi dobbiamo prendere le prime cause, quali « appartenenti all'ente come ente » (1). Ammette dunque una natura per sè, di cui siano i principì e le cause supreme, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὑτήν. Ora questa natura è indubitabilmente di quelle che egli chiama prime sostanze, anzi veramente di tutte la prima, οὐσία ἡ κυριώτατα καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, perchè l'altre tutte, di cui tratta la Fisica e le scienze inferiori, sono parziali, τῶν ἐν μέρει λεγομένων, e minori di quella prima natura a cui nulla aggiungono, ma da cui rescindono una parte, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμνόμεναι: quella natura dunque è più completa d'ogni altra sostanza. Questa natura o sostanza è per sè ente e non per accidente, e di essa sono i principî e le cause supreme, che sono immobili, perpetue e separabili da ogni materia. Questi sono, come dicevamo, i primi intelligibili, i principî della ragione e le prime cause formali. Ora Aristotele è pure costretto di convenire che la scienza che tratta dell'ente in questo modo, e di quelle cose, che in esso inesistono, e che, essendo prive di materia, sono per sè intelligibili (2), è comune a tutti i generi e a tutte l'altre, ἐκείνη (πρώτη ἐπιστήμη) καθόλου πασῶν κοινή, poichè tutte le cose che esistono essendo in qualche modo enti, possono essere considerate come enti, cioè come aventi quelle proprietà che sono dell'ente come ente. Quindi egli viene di novo a considerare l'universale in un doppio aspetto: 1° come separato, proprio dell'ente per sè, inesistente in questo, senza materia, τὰ ὑπάρχοντα καθόλου, ᾗ ὄν; e 2° come comune a tutti gli enti anche sensibili e materiali. Dal che ne viene che il *comune* può esistere, come diceva Platone, per sè indipendentemente dalle sostanze sensibili,

(1) *Metaph.* III (IV), 1.
(2) *De An.* III, 4.

non precisamente nella sua condizione di *comune*, ma in quella d'appartenenza d'un primo ente per sè, cioè di Dio.

A questo dunque ricadeva Aristotele stesso argomentando da quel principio ontologico, che abbiamo innanzi accennato, cioè che « ciò che è in atto, dee assolutamente precedere ciò che « è in potenza ». Il qual principio per la sua stessa confessione non vale per ciascun ente singolo, rispetto al quale può preesistere la potenza all'atto, ma per l'università delle cose, e però basta a soddisfarvi che ci abbia un atto primo anteriore a tutte le entità potenziali, e questo è Dio. Ora non è fin qui identica la dottrina di Platone? Lasciava forse Platone le idee disunite, vaganti a caso, per così dire, senza una singolare e compiuta sostanza in cui fossero? No, certamente; ma la sede delle sue idee era Dio stesso, al che vedemmo riuscire lo stesso Aristotele. L'argomento dunque d'Aristotele che le idee, essendo universali, sono enti in potenza (1), e che perciò deve esserci quella so-

(1) Aristotele prende a spiegare l' universalità della cognizione, che è il grande scoglio che incontra la sua maniera di parlare, coll'assegnare a detta cognizione universale: « ciò che è in potenza ». E quest' è verissimo, noi pure gli abbiamo dato per fondamento « l'essere possibile » ed è Platone, che prima d'Aristotele osservava, che chi conosce della cosa le sole note comuni, non conosce ancora la cosa (*Theaet*. p. 209). Ma quello che non cade in mente ad Aristotele si è di domandare « che cosa sia il possibile ». Se si fosse proposta questa domanda, e ci avesse risposto, avrebbe trovato che il possibile non è già un nulla, non è nè pure la realtà, e trattandosi di realtà contingente, è anteriore a questa, è un necessario, in una parola è l' *idea* di Platone, a cui conviene sempre in fine ritornare. In vece di ciò, si contenta di dire che « l' occhio vede il colore universale per accidente ». Quale meschinità di risposta che nulla spiega? e in che modo mai l'occhio vede l'universale, che è proprio solo dell'intelletto come altrove egli stesso asserisce? E come l' universale si può vedere se non c'è? Dirà: c'è come possibilità. Siamo da capo: che cos'è questa possibilità, se non l'idea? « La scienza, dice, come lo stesso sapere, è duplice: de' quali quest' è po- « tenza, quello è atto. La potenza dunque come essente materia dell'univer- « sale e indefinita, è dell'universale e dell' indefinito. L' atto poi è deter- « minato e del determinato, essendo un che fisso d'un qualche che fisso. Ma il « vedere per accidente vede il colore universale, perchè questo colore che « vede è colore (ὅτι τόδε τὸ χρῶμα ὃ ὁρᾷ, χρῶμά ἐστι) ». E qui appunto sta la questione come questo colore singolare sia colore universale, il che viene supposto e trapassato con leggerezza in vece di spiegarsi. Aggiunge un'altra ragione cioè che se i principî sono universali, anche tutte le cose che da essi

stanza singolare che non si predichi d'altro, in cui sieno, non ha forza per due ragioni: l'una, che le idee non sono universali se non in quanto possono esser partecipate, ma in sè stesse sono singolari, che anzi ciascuna rimane una e identica anche partecipata da molti, secondo Platone (1): l'altra che è soddisfatto al bisogno d'un subietto in cui le idee si trovino, nella dottrina di Platone, che le ammette in Dio. Poichè l'argomento d'Aristotele si deve accomodare così, acciocchè abbia valore: « Le « idee non dimostrano che un' esistenza obiettiva. Ma un'esi- « stenza puramente obiettiva, cioè priva della subiettiva, non « fa che la cosa sia a se stessa, ma ad un'altra cioè alla mente, « di cui è obietto. Dunque le idee non sarebbero a se stesse, « se non fossero in un subietto, che desse loro anche l'esistenza « subiettiva ». Quest'argomento è come traveduto da Aristotele, ma non espresso. Ora Platone soddisfa a questa condizione, dando per subietto delle idee Dio stesso.

CAPITOLO XXXVI.

Platone dà alle idee per subietto o centro Iddio, e questo evacua le più forti obiezioni d'Aristotele.

141. E questo non è già un fuor d'opera nel sistema di Platone, come è paruto a qualche scrittore moderno, ma è coerentissimo a tutta la sua filosofia, ed un risultato di quella sua dialettica, con cui egli l'ha lavorata e che egli chiama perciò appunto la scienza massima (2). Alla dialettica appartiene, secondo Platone, di conciliare i contrari, e per mezzo di questa egli non solo non si

conseguono sarebbero universali; e quindi non ci sarebbe più nè pure la sostanza singolare, di che conchiude che la scienza sotto un aspetto è universale e sotto un altro no. *Metaph*. XII (XIII), 10. Ma di nuovo altro questo non prova se non che oltre l'universale c'è qualche altra cosa di singolare, il che Platone non ha negato, anzi l'ha posto, benchè abbia insegnato che i sensibili, e corruttibili non possano esistere soli senza il fondamento dell'essenza.

(1) *Ὥστε τὸ ὂν ἀναμφισβητήτως αὖ μυρία ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι*. *Soph*. p. 259. *B*.

(2) *Soph*. p. 253.

ferma ai numeri e alle astrazioni geometriche (1), che riguarda come altrettante supposizioni, ma nè pur si ferma alle idee che, come vedemmo, trova bensì eterne, ma limitata ciascuna, e da sè sola insufficiente ad esistere, onde le vuol tutte connesse ed organate in un gran corpo o mondo intelligibile (2). Che anzi dice chiaramente essersi appigliato allo studio delle ragioni ossia delle idee, per poter sollevarsi da queste più alto, cioè a Dio, che rassomiglia sempre al sole. « Finalmente, dice, « ho riputato, dopochè mi trovai stanco in considerare gli enti, « dover badare, che non mi avvenisse ciò che suole accadere « a coloro che mirano e considerano il sole al tramonto: poichè « talora rimangono accecati della vista, se non guardano nel« l'acqua o in altro simile mezzo l'immagine di lui. Così pensai « e temetti, non forse l'anima mi s'accecasse del tutto, se cogli « occhi mirassi direttamente le cose, e mi sforzassi di toc« carle con un qualche senso. Mi parve dunque essere il caso « di rifugiarmi alle ragioni (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα), e « di considerare in esse la verità degli enti. Ma questa simili« tudine non s'adatta, per avventura, in tutte le parti. Poichè « io non consento affatto, che colui che considera le cose nelle « *ragioni*, le veda per immagini, più che non le veda per im« magini quegli, che le considera nell'opere (3) cioè negli ef-

(1) Le scienze matematiche sono poste da Platone tra quelle che raziocinano da alcuni supposti. *De Rep.* VI, p. 510, 511, *Phileb.* p. 18; *Tim.* p. 53; *Theat.* p. 200 C; dove si veda la nota dello Schleirmacher. Ef. Tennemann; *Hyst. Plat.* I, 270; II, 138, 141, 295. — E però giustamente osserva Eurico Tichler, *De ideis Platonis.* Lipsia 1728, p. 19 not. *Tantum quantum Academiis Aristoteli et Alexandrinis visum est*, *Platonem numeris non tribuisse et ne potuisse quidem.*

(2) *Tim.*

(3) Ἔδοξε τοίνυν μοι, — ἦ δ' ὅς, — μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀπείρηκα τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι, μὴ πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι· διαφθείρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἤ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ· τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διενοήθην, καὶ ἔδεισα, μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθείην βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἑκάστῃ τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἅπτεσθαι αὐτῶν· ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν· ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ ξυγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις. *Phed.* *p.* 99, 100.

« fetti sensibili ». Fra il contemplare adunque le cose nello stesso ente cioè nel sole, e il considerarle ne'sensibili, ripone il considerarle nelle ragioni o idee, che sono da più che non sieno le immagini sensibili degli enti, ma non sono ancora l'ente assoluto in cui risiede come in prima fonte l'assoluta verità delle cose. Laonde giustamente avverte Goffredo Stallbaum non doversi già credere, che Platone faccia di Dio un'idea, o il complesso delle idee (1); il che ben avvertano quelli, a' quali in Italia piace la maniera di parlare, che l'eloquentissimo Vincenzo Gioberti tentò introdurre nella filosofia.

Invano dunque Aristotele oppone a Platone, che le idee non possono stare separate dalle cose, poichè essendo universali sono enti in potenza e l'atto deve precedere, poichè anche Platone fa che preceda l'atto (2), riponendole in Dio, a cui ascende appunto per un simile argomento, ricopiato poi da Aristotele, il quale pure ascende dalle idee ad un primo intelligibile separato al tutto dalla materia sensibile.

142. È del pari falso, come vedemmo, che le idee di Platone costituiscano delle essenze diverse da quelle de'sensibili, perchè questi senza quelle nè sono nè hanno alcuna essenza, ma l'essenza loro è quella stessa che sta e si conosce nelle idee di cui partecipano. E benchè Aristotele sparli di questa partecipazione che i sensibili fanno delle idee, tuttavia egli stesso at-

(1) *Sedulo est cavendum, ne ipsum Deum pro idea aut pro idearum omnium veluti complexu quodam habeamus quam opinionem fuerunt qui parum caute amplecterentur.* Prolegom. ad Soph. Gothae 1740, p. 40, 41. Allude qui lo Stallbaum all'opinione del Bonitz (*Disputationes Platonicae duae, scripsit Hermann. Bonitz.* Dresdae, 1837), e dell'Hartensteim ed altri moderni non pochi che vogliono che il Dio di Platone fosse non altro che « l'idea del bene » e ne fa una più copiosa confutazione ne' suoi dottissimi prolegomeni al Parmenide, Lipsiae 1839. L. II, S. II, p. 269 seg. Contro la stessa sentenza, cioè che il Dio di Platone non sia più che « l'idea del bene », scrisse anche il Vandeeus, *Initia Philosoph. Platonicae*, vol. II p. 3. (Traj. ad Rhen. 1831, p. 88, segg.), il Trendelenburg, *De Platonis Philebi consilio* (Berlini 1837, pag. 17, segg.), e Carlo Fed. Hermann. Vedi tra i varii scritti di quest'ultimo le *Vindiciae disputationis de idea boni*, Marburgi 1839, e quivi la storia d'una tale disputa fra gli eruditi tedeschi.

(2) Lo confessa lo stesso Aristotele.

testa, che secondo Platone « i sensibili sono enti per la *partecizione* delle specie, come i Pittagorici dicevano esser enti per la imitazione di esse » (1): non ci sono dunque due serie di enti, ma una sola, che ha due modi, in sè, e partecipata, rimanendo identica. Si consideri oltracciò che Aristotele ritiene la denominazione che Platone diede alle idee di *cause delle cose* (2): onde la prima delle sue quattro cause « l'essenza e la quiddità separata dalla materia, che definisce anche il primo o prossimo perchè, l'ultima ragione della cosa » (3). Questa denominazione di *causa* data alle essenze ideali, implica la distinzione di queste dalle cose reali, singolari e sensibili.

Nello stesso tempo Aristotele insegna, che l'essere sta in queste cause delle cose, per modo che la loro definizione e quiddità si predica delle sostanze reali, singolari e sensibili, sicchè ciò che di queste si conosce non è altro, che quelle *essenze* appunto che nelle idee s'intuiscono (4): c'è dunque identità

(1) *Metaph.* L. I, 5. Insiste Aristotele sul chiamare *equivoci* tra loro le specie e i sensibili, come fa Platone, e sembra che da questa denominazione voglia indurre che Platone pone due serie di sostanze. Ma in vano, come abbiamo osservato di sopra, poichè equivoci sono i *sensibili* alle *specie*, come sensibili, astrazion fatta dalla partecipazione di queste, per la quale partecipazione i sensibili sono enti: essendo costante dottrina di Platone, che l'essenza non si cangia, sia partecipata, o no. E non dice egli stesso Aristotele, che il sensibile non è *l'essere* della cosa? Se non è l'essere, dunque il *sensibile* e *l'essere* sono equivoci, come appunto li fa Platone; ma non ne viene da questo che ci sieno due *esseri*, o due essenze, nè che l'essere separato e l'essere de' sensibili sieno due *esseri*, se non appunto in questo che *l'essere separato* è universale, e l'essere non separato è l'universale congiunto col singolare, e *in quant'* è congiunto con questo, è anch'egli particolare. (*Ideol.* 43, 330-332, 363).

(2) *Phaed.* p. 99.

(3) Τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (abbiamo già detto di sopra che questa maniera significa l'essere della cosa, anteriore alla cosa, ossia separato dalla materia). Ἀνάγεται γὰρ τὸ δια τί πρῶτον (*il primo perchè*, cioè il perchè prossimo e immediato alla cosa, pel quale la cosa è così) εἰς τὸν λόγον ἔσχατον; cioè che si riferisce all'ultima ragione, giacchè la causa formale dà l'ultima ragione dell'esser così e non altramente la cosa, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχή, τὸ διὰ τί πρῶτον. *Metaph.* I, 3.

(4) *Categ.* 3 — Platone aveva osservato già prima, che alle cose reali si dà il nome delle *essenze* che s'intuiscono nelle idee, e da ciò dedotto,

secondo Aristotele tra l'*essere* intuito nelle idee universali, e l'essere conosciuto nelle cose reali sensibili. E questo è quello che fa Platone per confessione dello stesso Aristotele, dicendo che quelli che introdussero le specie, fanno le specie quiddità a ciascuna delle altre cose, e alle specie l'uno (1). Avendo dunque riconosciuto così Aristotele, che le essenze insensibili e immateriali non sono le cose, in quanto sensibili, ma loro cause prossime, non poteva farle derivare da queste, e dirle posteriori a queste, e però quando le dice posteriori, conviene intendere posteriori unicamente rispetto alla mente umana. Ma nello stesso tempo riman fermo il suo principio « che la sostanza reale e singolare, come quella che è perfettamente attuata, dee essere anteriore a quelle che, essendo universali, hanno della potenza ». Quando dunque considera quelle cause o principì prossimi e formali delle cose in se stesse, non potendo negare che preesistano, nè potendo ammettere che esistano come primi, per la loro universalità e potenzialità, dice che si devono ridurre in qualche natura diversa affatto dalle sensibili e materiali, *δῆλον ὡς φυσεώς τινος αὐτάς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτὴν* (2).

CAPITOLO XXXVII.

Continuazione. — Come Platone congiunga il moto colle idee immobili.

143. Come poi Platone connetta i sensibili, a cui appartiene il moto, coll'idee o essenze, che sono immobili, è detto nel Sofista e in altri dialoghi. Poichè avendo ivi distinti cinque sommi generi (*μέγιστα γένη*), cioè l'ente (3), lo stato, il moto, il medesimo e il diverso, dimostra, che l'ente si copula cogli altri

che anche l'essenza (espressa nella definizione) s'attribuisce loro. *Phaed.* p. 102, segg.

(1) Ἀλλὰ το τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ τῶν ἄλλων τὰ εἴδη παρέχονται τοῖς δ' εἴδεσι, τὸ ἕν. *Metaph.* 1. 7.

(2) *Metaph.* III (IV), 1.

(3) L'ente τὸ ὂν è lo stesso per Platone che l'essenza, οὐσία, alla quale attribuisce il concetto dell'essere, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι *Phaed.* p. 78.

quattro generi, e che se non si copulasse con essi, non sarebbero, nè si potrebbero pensare (1) : e tuttavia non si confonde con essi. Gli altri quattro generi dunque, a cui tutti i generi inferiori si riducono, sono per la partecipazione dell'ente, e pure nessuno di essi è l'ente. Platone viene a dire così : noi dobbiamo considerare com' è fatta la natura delle cose, quale noi la conosciamo e la esprimiamo nel ragionamento interno ed esterno, e questo fedele rilievo dell' ordine della natura delle cose, qualunque sia, purchè non involga contraddizione, non ci deve turbare, nè dobbiamo, uscendo di senno per la maraviglia di un risultato che non aspettavamo, impugnarlo, o negarlo, o contraffarlo coll' immaginazione nostra e coll'arbitrio. Ora che cosa ci risulta da questa attenta osservazione delle cose tutte da noi conosciute?

Ci risultano queste conclusioni :

1° Che niuna cosa può essere se non ha l'atto dell'essere (2);

2° Che questo atto dell' essere comune a tutte le cose è condizione necessaria, acciocchè siano, di maniera che rimarrebbero annullate senz'esso, non è nulla di tutto ciò che costituisce le loro differenze, e che le fa essere in quel modo che sono, l'una dall'altra distinte, e molte. Le *qualità* dunque delle cose (chiamando qualità non i soli loro accidenti, ma anche quello che costituisce la loro natura o essenza speciale, che è quello che Aristotele dice περὶ οὐσίαν τὸ ποῖον (3)), quelle qualità

(1) *Soph.* p. 254, segg.

(2) Platone chiama *potenza* δύναμις questo suo ente, perchè è in fatti ciò che noi chiamiamo « l'ente possibile », nel che abbiamo veduto convenire anche Aristotele, onde l'uno e l'altro di questi due sommi rendono testimonianza alla dottrina da noi proposta, e la filosofia si trova finalmente consenziente nella sua base. Ecco le parole di Platone: « Io « per verità dico, che qualunque cosa abbia sortita una potenza, o d'agire « o di patire da altro, sia pure un minimo che da qualsiasi agente « più vile, foss'anco una sola volta, quella cosa veramente sia. E con « questa definizione descrivo l'ente niun altro *che*, essere, se non potenza ». Τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλό τι πλὴν δύναμις. *Soph* p. 248. L'ente così definito è l'essere indeterminato, che è in potenza a copularsi col non-ente, e che non può stare da se solo senza che sia copulato con altro come dimostra nel *Parmenide*.

(3) Aristot. *Categ.* 3.

che noi diremmo « essenze speciali », non sono l'essere, perchè questo è comunissimo ed uno, e quelle sono speciali (specie e generi).

3° L'atto dunque dell'essere che è in ciascuna e in tutte si può acconciamente chiamare l'ente τὸ ὄν, e tutto il resto che costituisce le cose τὸ μὴ ὄν, il non ente.

4° Che se le *essenze speciali* che prese da sè sono il non ente, hanno bisogno per esistere dell'ente: dunque consegue che l'ente si copuli col non ente, cioè con tutte le essenze e nature, che non sono lui. Questa copulazione del non ente coll'ente è quello, che Platone chiama partecipazione μέθεξιν (1), la quale è triplice, come è triplice la materia platonica, cioè l'ideale (2), la matematica e la sensibile. Laonde dice, che « il non ente sembra implicato coll'ente in mirabili modi » (3).

5° Ma l'ente stesso, il τὸ ὄν, ha bisogno d'essere unito col non ente per sussistere, perchè s'egli pure non avesse alcun'altra proprietà, rimarrebbe indeterminato e però assurdo, sarebbe e non sarebbe essere, come dimostra nel Parmenide.

6° Ora l'ente, il τὸ ὄν, puro è uno, il non-ente; il τὸ μὴ ὂν è molti, perchè abbraccia i quattro generi (4) e tutti

(1) *Metaph.* I. 6.

(2) L'atto dell'essere, il τὸ ὄν, di cui partecipano le specie, è quell'*uno* che poneva Platone oltre le specie come dice Aristotele; καὶ παρὰ τὰς οὐσίας τῶν τε ἄλλων ἐστίν ἐπὶ πολλῶν ἓν, καὶ ἐπὶ τοῖς αἴδοις. *Metaph.* I, 9. Cf. *Metaph.* I, 5, 6. Ma se l'atto dell'essere come *uno*, era forma delle forme, come partecipabile era pure *materia ideale.*

(3) Κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον. *Soph.* p. 240.

(4) Ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι, καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη. *Soph.* p. 256, D. Ma poichè anche gli altri generi e l'altre cose partecipano dell'ente, perciò si predica di esse anche l'ente, e così anche l'ente si fa moltiplice per partecipazione, benchè il non ente sia per sè d'una moltiplicità infinita, quando l'ente per sè è uno. Onde dopo le parole sovracitate soggiunge: Κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος, ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ καὶ ξύμπαντα δὴ κατὰ ταυτὰ οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα — Θεαι. Κινδυνεύει — Ξε. Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν. *Soph.* p. 256. — E qui si osservi come Platone distingua due modi di considerar l'ente, cioè o in sè, o come partecipato: in sè è uno, partecipato apparisce moltiplice;

gli altri e l'altre cose anche reali, gerarchicamente subordinate: l'*uno* dunque e i *molti* sono sempre, nella verità del fatto, copulati insieme, onde la formola ἕν καὶ πολλὰ, che è la tessera del sistema platonico distinto ugualmente da quello di Parmenide, che solo ammetteva il τὸ ἕν, e da quello d'Eraclito, e de' fisici che solo ammettevano τὰ πολλὰ.

Qui converrebbe inserire un'altra dottrina di Platone, per la quale questo filosofo dal concetto dell'essere, fornendolo di tutto ciò di cui abbisogna affinchè sussista come essere compiuto, perviene al concetto di Dio, ma di questo in appresso.

CAPITOLO XXXVIII.

Antinomie di Platone e loro soluzione.

144. Continuando dunque nell'esposizione dei cinque supremi generi, egli mostra che nè lo stato, nè il moto, nè il medesimo, nè il diverso non sarebbero se non partecipassero dell'*essere*, e che perciò sono per la partecipazione di questo: ma che tuttavia non sono questo; copulandosi bensì, ma non confondendosi mai le nature. Di qui vengono le *antinomie*, e di qui pure si sciolgono, cioè si dimostra che esse non sono punto vere contraddizioni, ma solo apparenti. Poichè accade che una cosa si dice in due modi: 1° per se, e 2° per quello di cui partecipa. Quindi una prima antinomia nasce da questo che si dica la cosa essere la medesima e non essere la medesima. Prendiamo a ragion d'esempio il moto. Si dice tanto che « il moto è, » quanto che « il moto non è »: con verità l'un e l'altro. Poichè è vero che il moto è, intendendosi che è per partecipazione dell'essere; ed è vero che il moto non è, intendendosi per sè solo, come moto, astraendo dalla partecipazione dell'essere. Allo stesso modo dicesi che « l'essere si move », e che « l'essere non si move »: vero di nuovo l'un e l'altro, ma sotto un diverso aspetto, perchè l'essere si move per la partecipazione del moto, ma non si

e quindi l'ente è suscettivo di varii significati che derivano però d'un solo. Questo è quello che ripete Aristotele. *Metaph.* III (IV), 2.

move per sè come puro essere. Dunque, dice Platone, non c' è contraddizione a predicare l' ente del non ente, e il non ente dell'ente, come ci rimproverano gli avversari, quasi cadessimo in contraddizione.

Ospite. « L' ente dunque tante volte non è quante sono di « numero l'altre cose: perchè non essendo egli l'altre cose, « esso medesimo è uno e non è l'altre cose, che sono infinite « di numero ».

Teeteto. « Presso che così ».

Osp. « Di queste cose non conviene per fermo che ci tur- « biamo, se pur la natura de' generi ha una reciproca comu- « nione (κοινωνίαν ἀλλήλοις): che se taluno non la concede, « cerchi prima di ribattere le precedenti nostre ragioni, e al- « lora ribatterà le susseguenti ».

Teet. « Giustissimo ».

Osp. « Un'altra cosa ».

Teet. « Che? »

Osp « Ogniqualvolta noi diciamo non ente, non diciamo già, come pare, il *contrario* dell'ente (ἐναντίον τοῦ ὄντος) ma solo « l'*altro* (ἕτερον) ».

Teet. « E come? »

Osp. « Così, come quando diciamo alcuna cosa non grande, « pare a te che noi significhiamo più il piccolo, che l'eguale « con quel vocabolo? »

Teet. « E come mi potrebbe parere? »

Osp. « Confesseremo dunque che quando si pronuncia la ne- « gazione, non viene significato il contrario: ma asseriremo « soltanto questo, che il « non » e il « nè » significano qual- » cuna del numero delle altre cose, quando si premettano ai « nomi, o anzi alle cose alle quali sono imposti i nomi che si « pronunciano dopo quelle particelle negative ».

Teet. « Così al tutto » (1).

Viene dunque a dire che tutte le nature che veramente esistono, sono mirabilmente organate d' ente, che è il fondo di tutte, col quale tutte si copulano, acciocchè sieno (onde lo chiama

(1) *Soph.* p. 256.

il massimo, il principale, il primo (1)), e di non ente, cioè d'altre qualità, che da sè sole prese differiscono dalla natura dell'ente, ma per partecipazione di questa sono. Ed osserva, come dicevamo, che ogni discorso interno ed esterno dell'uomo attesta questo sintesismo della natura. « Poichè, dice, si abolisce « ogni ragionamento, se ciascuna cosa si separa da tutte (*δια-* « *λύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων*); poichè il nostro ragionamento ha « luogo per la reciproca congiunzione (*συμπλοκὴν*) delle « specie » (2).

Stabilita dunque questa comunione e copulazione delle diverse cose, che unite senza confondersi organano gli enti esistenti, vedesi come Platone ne concepiva la loro costituzione di cose opposte e non punto contraddittorie. Ed è da considerare attentamente che quando qui parla di generi e di specie, intende sotto queste parole parlare delle *essenze* che ne' generi e nelle specie si contemplano dalla mente, cioè di cosa che è anteriore alle forme categoriche. Non parla dunque di esse in quanto sono ideali, o in quanto sono reali, o morali, ma puramente in quanto sono, e perciò in quanto il loro essere è poi suscettivo d'una di quelle tre forme. Onde la teoria universale che dà qui Platone circa il mutuo abbracciarsi e copularsi delle essenze, vale egualmente sia che si parli d'una copulazione che si consideri nell'ordine ideale o nell'ordine reale, ovvero di una copulazione che si consideri tra l'ordine ideale e il reale. E in quanto a quest'ultima, dove sta il nodo della difficoltà, e a cui si rivolgono le obbiezioni d'Aristotele, è prima di tutto da osservare che Platone non dice mica, che tutto ciò che appartiene all'ordine reale sia apparente, e non ci sia di vero che l'ordine ideale, come falsamente gli viene imputato, a cagione che talora dà alle essenze il nome d'idee, perchè quelle nelle idee solo si vedono e si contemplano dalla mente; ma tra i reali distingue i *sensibili* e corporei dagl' *incorporei* e spirituali (dot-

(1) Περὶ δὲ τοῦ μεγίστου τε καὶ ἀρχηγοῦ πρώτου νῦν σκεπτέον. *Sop*. 243, C, D.

(2) Τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις, τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. *Soph*. 259, segg. E di questa congiunzione de' diversi generi, di cui si forma il discorso, tratta Aristotele nelle categorie e altrove.

trina ricopiata poi da Aristotele (1)), e a quelli lascia un essere fenomenale, a questi attribuisce una vera e non fenomenale esistenza.

Posto dunque che le nature esistenti sieno così organate di elementi non contraddittori, ma diversi, non c'è alcuna ripugnanza che gli enti stessi fenomenali della natura, cioè i sensibili, sieno copulati nel concetto della nostra mente, secondo il quale parliamo di essi, d'una essenza immobile ed eterna, e d'un elemento scorrevole ed apparente come fenomeno, alla nostra facoltà di sentire, giacchè queste due cose, quantunque copulate insieme e così costituenti una natura, non si confondono tra loro, nè l'una non diventa l'altra, ma sintetizzano, avendo il sensibile bisogno dell'insensibile essenza per essere concepito e per essere. Così se si separa il sensibile dalla sua essenza, diviene un incognito e anche un assurdo: se lo si lascia unito, s'intende, ed è come s'intende: per sè solo adunque non ha la essenza, ma partecipata questa, è anch'egli per questa partecipazione: non già che egli sia avanti di questa partecipazione, ma l'esser suo è il parteciparla, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστὶν (2), per usare una frase d'Aristotele. Platone dunque non deduce, e non intende spiegare questa partecipazione, ma v'invita a osservarla coll'attenzione della mente nel fatto della natura delle cose, rispetto alle quali la chiama più spesso *comunione*, e nel fatto degli oggetti del pensiero, rispetto al quale la chiama *presenza* (3), parola acconcissima e forse unica, per-

(1) Tant'è vero che Aristotele stabilisce, che ci sia un primo intelligibile realmente esistente separato dalla materia, e di più insegna, che ciò che è separato dalla materia è perciò stesso per sè intelligibile, (*De An. III*, 4) il che è quanto dare *al reale incorporeo* la natura delle idee di Platone, con altre parole. Ammette ancora che questo primo intelligibile si comunichi alle anime umane, la cui mente viene dal di fuori, cioè dal primo intelligibile, sentimento anche questo tolto dal suo maestro.

(2) « Di questi l'atto è nel fatto ». *Metaph.* VIII (IX), 8.

(3) « Una sola cosa è appresso di me ferma, che semplicemente e con verità, e sia pure imperitamente, io tengo non esser altro ciò che renda « bella qualche cosa se non o la presenza (παρουσία), o la comunione (κοινωνία), o con qualunque altro nome si chiami, dello stesso bello ». *Phaed.* p. 100. D, leggendo col Wyttenbacchio προσαγορευομένη in vece di προσγενομένη, o προσγενόμενον. A provare, che Platone non trovava un vocabolo che l'ac-

chè le essenze sono là presenti al pensiero senza punto confondersi con esso e nè pur co'sensibili, benchè con questi abbiano una cotal comunione.

CAPITOLO XXXIX.

Checchè voglia far apparire Aristotele, la discrepanza tra questo filosofo e Platone non riguarda nè l'anteriorità della potenza all'atto, nè l'anteriorità delle idee alle sussistenze singolari: chè l'uno e l'altro ammette, assolutamente parlando, l'atto e le sussistenze singolari, anteriori alla potenza e alle idee.

143. Non è dunque vero nè che Platone faccia due ordini di essenze, le eterne e incorruttibili, e le sensibili; nè che egli ammetta gli universali per sè esistenti, l'uno separato dall'altro, e separati tutti da ogni singolare sussistente, che sono le imputazioni che gli fa Aristotele con tant'evidente ingiustizia, che farebbero credere non poter esser d'uomo che ascoltò per vent'anni le lezioni di Platone. Platone ammette un solo ordine d'essenze e queste incorruttibili, le quali sono in due modi, per sè, e partecipate. Ma nè nell' uno nè nell'altro de' due modi esistono o divise fra loro o divise dalla realità. In quanto sono partecipate sono le stesse che esistono per sè, e i sensibili sono in esse, frase ripetuta da Aristotele e appropriatasi quando disse: ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι (1): in quanto sono per sè (il che altro non significa se non che per essere non hanno bisogno de'sensibili, e che possono esser concepite separate da questi, come ammette pure Aristotele) esistono, congiunte e tutte organate in Dio. Nè vale il dire, che l'uomo se le forma colla percezione de' sensibili, di modo che Aristotele imputa a Platone di formare le sue idee col prendere i

contentasse pienamente per significare la comunicazione delle essenze alle cose generabili si adduce il *Parmenide* p. 130, E; 133, D. É nondimeno verosimile che lasciasse così quasi in dubbio la proprietà delle parole da lui adoperate, sia per non far nascere inutili questioni sui vocaboli, sia per quella cotal modestia, per la quale suol dire dubbiosamente anche quello ch' egli tiene per certo, come si rileva dal confronto de' luoghi.

(1) *Categ.* 3.

sensibili e aggiunger loro il vocabolo αὐτὸ (1), questo non provando menomamente, che le essenze sieno lo stesso che i sensibili, o da questi indivisibili, ma solo che la mente vede questi colle essenze copulati, in modo che ogni sensibile ha per fondamento suo la essenza colla quale è copulato; e il *moto* stesso, e il *sensibile*, ha un'essenza immobile ed insensibile per la quale, e nella quale è, e si conosce (2). Poichè l'essenza del moto non

(1) *Metaph*. VI (VII), 16.

(2) S'ascolti Platone in questo luogo del *Sofista*, p. 250:

Ospite. « Non dici tu che il moto e lo stato sieno reciprocamente tra sè « al sommo contrarii? »

Teeteto. « Come no? »

Osp. « Pure tu dici similmente che sono e ambidue del pari, e ciascuno « di essi? »

Teet. « Certo lo dico ».

Osp. « Quando tu concedi che l'un e l'altro, e amendue sono, allora « predichi tu di essi il movimento? »

Teet. « Menomamente ».

Osp. « O significhi forse che stanno, quando dici, che l'uno e l'altro « ed entrambi sono? »

Teet. « Nè pure questo ».

Osp. « Dunque ponendo tu, oltre queste, nell'anima una terza cosa, « l'ente, e comprendendo che sotto di esso quasi si contenga lo stato ed « il moto, e riguardando la loro comunione coll'essenza (cioè coll'essere) « così hai pronunciato che ambidue sono ».

Nell'*essere* dunque, secondo Platone, sono radicati e contenuti lo *stato* ed il *moto*, e tutti gli altri generi, perchè non sarebbero se non avessero l'essere, e pure ciascuno di questi ha un concetto diverso di quello dell'essere. Ora il moto, a ragion d'esempio (e il simile può dirsi dell'altre essenze, che non sono l'essere), partecipa dell'essere in due modi: 1° in un modo reale e sensibile, e 2° in ún modo ideale, come essenza del moto. Nell'uno e nell'altro modo esso non è l'essere, come l'essere non è il moto; eppure il *moto* senza l'essere, che non si move, non sarebbe. L'*essere* dunque precede al moto ed è ἀρχηγὸς πρῶτος (*Soph*. p. 243. C, D). Ma si potrà benissimo movere la questione qual preceda tra il *moto reale*, e *l'essenza del moto*: Aristotele vuole questa posteriore a quello, onde dove dice, che « l'animale universale o è nulla, o posteriore, e lo stesso di « ogni cosa che si predica come comune » (*De An*. I, 1); e a primo aspetto sembra che abbia ragione, perchè se nulla realmente si move, come ci sarà il moto? Il pensiero del moto non si riferisce a qualche cosa che si muove? E nulla si muove, se non il reale; poichè l'essenza non si muove. Pare dunque che l'essenza si riferisca al moto reale, e da questo

è mobile, e l'essenza del corruttibile non è corruttibile: e tutte queste essenze sono per l'essenza prima (che si chiama semplicemente essenza), cioè per l'essere, che sotto di sè le contiene senza confondersi punto con questi suoi termini come noi li chiamiamo.

146. Le idee in Platone dunque non rimangono divise fra loro e ciascuna come un ente da sè sussistente, senza appoggio d'altra cosa reale, ma sia in Dio, sia nell'uomo si trovano in un subietto sostanziale e reale; al quale non appartiene ciò che

dipenda: il che è quanto dire che non ci possa essere l'essenza del moto se non c'è veramente il moto. Ma questo argomento svanisce ove si consideri attentamente che coll'ammettere l'*assenza* del moto *anteriore* non si escludono tutti i reali; ma s'ammette per lo meno il primo e supremo essere intelligente, Dio; il quale ad un tempo stesso: 1° pensa l'essenza del moto, e 2° lo produce realmente. Sono dunque inseparabili d'*origine* l'essenza del moto e il moto reale, e così è sodisfatto all'istanza d'Aristotele, e si può anche accordargli, che l'essenza sotto un aspetto sia *posteriore*, in quanto ella non potrebbe essere originalmente senza che col pensiero della medesima si pensasse altresì un moto reale ad un tempo con essa, ma sotto un altro aspetto è *anteriore*, in quanto che il moto reale nè è, nè si pensa, se non per la sua essenza, e posto che già ci sia un qualche moto reale, l'essenza si può pensare da sè senza di questo, onde anche Aristotele in altro luogo non ricusa di chiamare *anteriori* gli eterni e gli elementi, e in una parola gli universali (*Metaph.* XII (XIII), 20). Ora quello che si disse dell'origine « dell'idea del moto coeva al moto » nell'atto creatore di Dio, è da dirsi dell'origine « dell'idea del moto coeva alla sensazione del moto nella percezione che ne fa l'uomo ». A quello che è *percezione* nell'uomo, risponde in Dio la virtù creatrice. Ma data la *percezione* d'un qualche moto nell'uomo, benchè cessata intieramente dalla sua attualità, rimane nell'uomo un'altra potenza che è l'*immaginativa* o *formativa*, come meglio si vuol chiamare, colla quale l'uomo può pensare *un moto reale possibile*. Un moto reale possibile è cosa diversa dall'essenza del moto, e appartiene ad una facoltà diversa dello spirito, cioè alla *formativa*, mentre questa appartiene alla *intuitiva*. Acciocchè dunque si possa intuire l'essenza del moto, essendo questa presentata in una idea astratta, è certamente necessario che sia preceduta nell'uomo la *percezione* o la *formazione immaginativa* d'un moto singolare e reale, e questa duri almeno in abito. Ma chi brama di più intorno a questa importantissima questione, veda quello che abbiamo detto nella *Psicologia*, 1372-1380, dove abbiamo illustrata questa legge del pensiero; « Il termine del pensiero intero e complesso non può mai essere indefinito ».

Platone dice dei sensibili e corruttibili, che sieno in perpetuo moto, senza aver nulla di consistente: quasichè dal negare che fa Platone la stabilità e verità di questi si deva dire, con Aristotele, che Platone in universale parlando ponga prime le idee, e posteriori i reali. Anzi i reali sono in Platone il sostegno delle idee, sono quelli a cui esse appartengono, e ne'quali si copulano e congiungono tra loro e diventano operative e quasi mobili, non perchè esse sieno tali, ma perchè i subietti reali in cui sono operano secondo esse, come secondo altrettante norme e misure e regole e forme. Ma di nuovo, questi reali veramente sussistenti non sono i sensibili, ma gli esseri intelligenti ed incorporei. Laonde quando distingue il genere del moto e dello stato da quello dell'essere, Platone dice, che si fa questa distinzione nell'*anima*, certamente intellettiva, ἐν τῇ ψυχῇ (1), e in generale descrive le essenze come quelle che colla sola intelligenza e sapienza si apprendono, τῷ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν, καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον (2), che anzi egli impugna risolutamente i Megarici (poichè pare indubitato, che a quelli alluda nel Sofista), che dividevano le idee dalle cose reali per modo che non ponevano tra le une e le altre una vera comunicazione, e dicevano, che « la generazione (i sensibili) è partecipe della potenza « d'agire e di patire, ma all'essenza non convenisse alcuna po« tenza di simil fatta ». Onde l'ospite eleate nel Sofista domanda: « se concedano che l'*anima* conosca, e l'*essenza* sia co« nosciuta ». A cui Teeteto: « L'asseriscono certo ». Ottenuta questa risposta, dimostra l'ospite, che se conoscere è un agire, come non si può negare, dunque esser conosciuto conviene che sia patire, e però « che l'essenza in questo modo, « conoscendosi, patisca dalla cognizione, e in quanto patisce, « anche si mova, il che circa una cosa stabile abbiam detto

(1) *Soph*. 250, B.

(2) *Tim*. p. 29, A. E poco prima: τὸ μὲν δὴ, νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, καὶ κατὰ ταῦτα ὄν, p. 28. A. Il dire, che s'arriva a conoscere « quello che è sempre il medesimo μετὰ λόγου, ben dimostra, che Platone non ammetteva tutte presenti per natura all'intuizione umana le essenze, ma sole le *prime* che sono τὰ πρῶτα d'Aristotele, necessarie ad ogni ragionamento. Nè l'ipotesi della *reminiscenza*, ancorchè fosse da Platone introdotta sul serio, toglie ogni verità a questa osservazione.

« non potersi fare (1) ». La conseguenza che Platone vuol qui derivare dal conoscersi le essenze, non è certamente del tutto esatta, poichè veramente le essenze nulla patiscono dall' esser conosciute, benchè la mente agisca in conoscerle (*Rinnovam.* L. III, C. XLVII). Il fatto si è che l'operare dell'anima conoscente non produce altro effetto che nell'anima stessa, la quale si può dire in qualche modo che sia attiva e passiva ad un tempo, nel qual senso si potrebbe distinguere un intendimento attivo ed uno passivo, ma non in questo senso glie li dà Aristotele. Non c'è bisogno di cercare il termine passivo della sua azione fuori dell'anima. Oltre questo *agire* poi e *patire* dell'anima, c'è anche rispetto all'oggetto conoscibile il predicamento del *ricevere* e dopo essersi ricevuto c'è il predicamento dell'*avere*, i quali non importano nessuna passione nell'oggetto. I Megarici dunque esageravano o mal applicavano una verità luminosa, e così cadevano nell'errore, cioè la verità dell' « impassibilità delle essenze ». Platone più forse per dimostrare quanto quella questione fosse implicata, e per confonderli che per convincerli e dare la vera soluzione delle difficoltà, li tirava ad accordare, che l'essere conosciuto fosse patire, e quindi che patisse l'essenza conosciuta (*τὸ γιγνωσκόμενον πάσχειν*), e di conseguente che anche si movesse (*κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι, διὰ τὸ πάσχειν*). Dal che deduceva non essere assurda la comunicazione delle essenze. Ma sebbene quest' ultima cioè la comunicazione o comunione delle essenze fosse indubitatamente opinione di Platone, tuttavia credo, che il raziocinio che qui trae dal *patire* non fosse che un argomento *ad hominem*, che poteva valere bensì co'Megarici e co'Sofisti, ma che Platone non facesse veramente patire le essenze (2). Poichè egli non insegna

(1) *Soph.* p. 248.

(2) Lo Stalbaum a questo luogo del *Sofista* scrive: *Manifestum putamus haec ita disputari, ut ipsius Platonis rationem aperiant.* Noi crediamo doversi conciliare insieme questi due dogmi di Platone: 1° l'immutabilità e quindi l'impassibiltà delle essenze, 2° la loro *presenza* alle menti, e *communione* colle cose reali; poichè questi due vocaboli ci sembrano usati da Platone, per indicare la doppia relazione delle essenze medesime colla mente, da cui prendono il nome d'*idee*, e colle cose da cui prendono il nome di *forme*.

mai altrove che le idee o le essenze eterne patiscano o si movano, ma il contrario; e le parole che usa di *comunione* (κοινωνία), di *presenza* (παρουσία), e simili, non inchiudono propriamente il *patire*, ma solo il *modo reciproco di essere*, e in questo senso, secondo noi, cioè come esprimenti in qual modo sieno reciprocamente e co'reali, vanno intese l'altre espressioni, μεταλαμβάνειν ἀλλήλων, ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις, μετέχειν, e simili, colle quali significa in più modi lo stesso concetto.

La vera discrepanza dunque tra Platone ed Aristotele non consiste in questo che Aristotele faccia anteriori i reali e posteriori le idee, e Platone faccia il contrario; e Aristotele dissimula il vero e va cavillando tanto spesso, quanto spesso di questo calunnia il suo maestro. Se i successori e discepoli di Platone in questo peccassero per non aver abbracciata colla mente la dottrina del maestro in tutta la sua integrità, non mi è ben chiaro, nè forse sarà mai del tutto. Ma è chiarissimo e la confessione stessa d'Aristotele n'è la riprova, che Platone antepone assolutamente l'atto alla potenza, e i singolari e reali alle idee che sono il termine della loro intelligenza, ma non punto i reali corporei o i sensibili i quali soli egli fa posteriori. E tuttavia rimane ancora una vera discrepanza tra Aristotele e Platone e un dissidio profondo. In che dunque questo consiste? — Qui siamo obbligati di uscire, per rinvenirlo, dalla sfera della Ideologia, e questo prenderemo a fare nel libro seguente.

LIBRO II.

Il dissidio d'Aristotele e di Platone considerato nella sfera della Teologia e della Cosmologia.

---

147. Una diversa ideologia conduce di necessità le menti dei filosofi a una diversa teologia e a una diversa cosmologia, giacchè non si può speculare sui principî di queste ultime scienze se non traendone i primi fili da quella che dà il loro naturale iniziamento a tutte le scienze filosofiche. Il che si avvera ogni qualvolta la mente ne' suoi ragionari va pel cammino naturale, e non s'accinge al filosofare colla mente imbevuta di preconcette e volgari opinioni, e queste false. Quando all'incontro, invece di cominciare dal principio della scienza, che è il lume ideale, sbalzando in mezzo ad essa quasi a caso, e più secondo le secrete propensioni del cuore umano e l'educazione ricevuta, che per via d'un limpido ragionare, l'uomo si è venuto formando cotali anticipate opinioni intorno alla divinità e alla natura del mondo; egli è condotto da questa sua teologia e cosmologia precoce a comporsi un'ideologia in loro servigio. Perocchè ad ogni modo questa e quelle devono concordare e non possono rimanere nella mente umana a lungo discordi: sia che questa preceda e somministri l'ordito di quelle, sia che precedano queste e a lor servigio co' propri fili ordiscano e tessano quella. E questa diversità di metodo in proce-

dere speculando, parmi aver data origine, chi ben considera, alla differenza delle due grandi filosofie dell'antichità, l'aristotelica e la platonica. Perocchè Platone incomincia dalle idee e da queste trae i primi dati ed elementi, su' quali viene argomentando e congetturando con somma sagacità ed elevatezza, quello che si deve reputare vero o verosimile intorno alla prima causa e all'universo; laddove Aristotele viene già provveduto d'opinioni intorno alla natura delle cose mondiali, dalle quali ascende al primo motore: e così, fornito d'una qualunque sia dottrina cosmologica e teologica, chiama le idee a riscontro di queste, e quanto più può s'affatica per ridurle a tale condizione e natura, che a quelle sue opinioni non contraddicano, anzi ad esse umilmente servendo, via più la confermino.

CAPITOLO I.

La ragione ontologica del dissidio tra Platone e Aristotele giace nel sistema diverso da essi abbracciato intorno all' origine del mondo.

148. Da questo lato dunque considerata la questione, non dubito punto asserire che la ragione del dissidio tra i due filosofi giace nell'opinione diversa intorno l' origine del mondo, facendolo Platone creato da Dio, e Aristotele volendolo eterno. Esponiamo dunque i due sistemi intorno a questo punto colle loro conseguenze.

149. Platone, come abbiamo detto prima, non pone la materia eterna, ma la fa derivare da Dio, da cui pure fa venire le idee (1).

(1) Fa certo meraviglia a prima giunta il vedere quanto fu disconosciuta dai discepoli stessi di Platone questa sentenza. Ma il fatto si spiega se si considera che: 1° i seguaci di Platone furono uomini mediocri, toltone Aristotele che si divise dalla scuola; 2° che il dogma della creazione è altissimo a concepirsi dalla mente umana; e 3° che i pregiudizii dell' idolatria e le tradizioni filosofiche legate colle invalse superstizioni, esigevano che si consacrassero per altrettanti Dei eterni gli astri e il mondo. Onde abbiamo da Plutarco che gli Accademici in gran numero sapevano bensì che Platone insegnava il mondo essere stato fatto da Dio, ma pure riputando ciò un' opinione

Nel decimo libro della Repubblica introduce il legnaiuolo che fa letti e mense, e osserva che egli li fa secondo una *specie*, e che in questa è l'essenza e la natura propria del letto o della mensa che fa, ma non fa la stessa specie e però non fa « il letto » ma « un letto ». Quello che è veramente il letto, cioè l'essenza stessa del letto, chi la fa dunque? E risponde: indubitatamente Dio (1); dimostra anche di più, che il letto che

empia l'occultavano e la negavano. Ecco le parole di Plutarco secondo la traduzione del Gandini: « Di quello poi che fa temere tanto ed affligere costoro comunemente, e la maggior parte dei seguaci di Platone, di maniera che non lascino cosa alcuna addietro, s'affatichino e s'affannino, « quasi stimino doversi come opinione scellerata e nefanda tener occulta e « negare; che il mondo e l'anima di lui non stabilisce *ab eterno* aver « avuto il principio loro, nè vuole che egli sia stato tale in infinito; ho ragionato non solo a suo luogo, ma eziandio al presente basterà assai, che « io dica, che tutta l'opera e tutto il discorso degli Iddii, dove Platone « ambiziosissimamente confessa ed oltre l'età sua, di essersi adoperato contro « coloro, i quali non vogliono che vi sia Dio, vengono da loro posti in confusione, anzi affatto levati via ». (*Della creazione dell'anima descritta nel Timeo*, IV). Se volevano dunque nascondere e negare l'opinione che il mondo avesse avuto principio, quanto più cotesta scuola non si doveva affaticare di sperdere dalle memorie il dogma della creazione? Così la genuina interpretazione di Platone fu impedita dall'ignoranza e dalla passione fin a principio.

(1) « E siamo soliti dire, che l'artefice dell'una e dell'altra suppellettile « così compie l'opera sua riguardando nell'idea (πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων) uno i « letti, un altro le mense, di cui usiamo, e l'altre cose similmente: poichè « nessuno artefice in nessun modo fabbrica la stessa sua idea (οὐ γὰρ πανυ τήν « γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν). — Se non fa quello che è (μὴ « ὅ ἐστι), non fa certo l'ente (τὸ ὄν), ma qualche cosa di tale, qual'è l'ente « (τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν), non l'ente? Chi dunque dicesse che fosse perfettamente opera del legnaiuolo o d'altro artefice, non direbbe vero? — Ora « non abbiamo qui tre letti? Uno esistente in natura, cui diremo, credo, « aver fatto Iddio? O forse averlo fatto qualche altro? — Nessun altro — « Uno fatto dal fabbro. — Sì. — Uno dal pittore. — Anche. — Il pittore « dunque, il legnaiuolo e Dio sono i tre che presiedono a tre maniere di letti. « — Tre certamente ». (*De Rep.* X, p. 297). Nel qual luogo osserva: 1° che il letto per sè, la specie o idea fatta da Dio dicesi « esistente in natura » ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, il che è quanto dire che la *natura* propria e stabile delle cose giace nelle essenze che s'intuiscono nelle idee; nella qual maniera di parlare Platone è costante come può vedersi *De Rep.* VI, p. 501, B; *Tim.* p. 37 D; *Cratyl.* p. 387 A. Aristotele, per quanto a me pare, allude a questa maniera di parlare di Platone e n'abusa, quando lo loda d'aver detto che le specie sono proprie degli oggetti della natura, e non di quelli dell'arte (*Metaph.*

serve d'esemplare al fabbro per farne molti, non può essere che uno, col principio degl'indescernibili (1), richiamato in vita da Leibnizio. Come poi il legnaiuolo imita e ricopia il letto fatto da Dio (l'essenza del letto), così il pittore imita e ricopia il letto fatto dal legnaiuolo: onde distingue tre letti: quello fatto da Dio, l'idea, quello del legnaiulo, e quello del pittore (2). Se adunque Platone fa che le idee stesse, in cui ripone la natura delle cose, sieno generate o prodotte da Dio, molto più la materia. Poichè questa senza la forma, e però indefinita, non può sussistere e non è che una pura astrazione della mente (3), cosa ripetuta da Aristotele (4), giacchè, secondo Platone, non può sussistere niente d'indefinito, onde le idee stesse, sebben ciascuna inconfusibile coll'altre, non esistono se non copulate ed originate

XII (XIII), 3, 1), quando anzi nelle specie stesse riponeva Platone la *natura* delle cose, e riguardando in questa creava così il Demiurgo, cioè Dio creatore producendo il mondo sensibile, come l'artefice umano che alla materia preesistente nel mondo dava nove forme, e il pittore che più imperfettamente imitava ciò che vedeva nel mondo opera del Creatore, e ne' lavori dell'artefice umano. 2° osserva ancora che in quelle parole: τρισὶν εἴδεσι, la parola, εἶδος, non significa *specie*, *idea*, poichè ha già detto che questa non può essere che una, ma significa *maniera*, o modo di essere. Questa povertà di lingua per la quale in Platone e in tutti gli antichi la stessa voce varia di significato, quasi nello stesso periodo, rende al sommo difficile cogliere nettamente quello che vogliono dire.

(1) « Iddio dunque, sia perchè non voleva, e sia perchè non c'era necessità, che da lui se ne facesse non più che un solo in natura (μὴ πλέον « ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει) così fece quello stesso unico, che è il letto (οὕτως ἐποίησε « μίαν μόνην αὐτὴν ἐκείνην, ὃ ἔστι κλίνη): di tali poi, due o più non furono da Dio « generati, nè si genereranno. — E perchè? — Perchè se ne facesse due « soli, un solo n'apparirebbe, di cui ambidue avrebbero la specie: ed esso « sarebbe ciò che è il letto, non que' due. — Bene. — Queste cose dunque « Iddio intendendo e volendo essere vero autore del vero letto (ὄντως κλίνης « ποιητὴς, ὄντως οὔσης), e non un certo autore d'un certo letto; creò lo stesso « letto unico in natura (μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν) ». *De Rep*. X, 597.

(2) *De Rep*. X, 597, B.

(3) Apuleio parlando della materia di Platone dice: *Cogitationibus ea videri. De Habit. doct. Plat.* p. 3, e Calcidio: che è un certo *che*, nè semplicemente corporeo, nè semplicemente incorporeo, *sed tam corpus quam incorporeum possibilitate*. In *Tim*. p. 416, Ed. Fabr.

(4) Arist. *Metaph*. VIII (IX), 6, dice, l'indefinito, ossia la materia separata per la cognizione, γνώσει.

insieme, il che mostrò a lungo nel Parmenide per riguardo alla idea dell'*uno*, che svanisce ove si separi da tutte le altre, e di più ivi dimostra che l'*uno* in quanto è partecipato da ciascuna parte d'un tutto è contenuto dal tutto, ma in quanto è partecipato dal tutto insieme, non è solo in sè stesso, ma in altro, *ἐν ἄλλῳ εἶναι* (1). Il che è detto in un modo dialettico e formale, in modo che si può applicare il principio a più casi. Se dunque si prende per *tutto* il mondo intero delle idee, certamente allude alla loro contenenza in Dio, come abbiamo detto altrove (2). È veramente nel Timeo egli pone anteriori

(1) *Parmen.* p. 145, segg.

(2) È opinione dello Stallbaum, che Platone consideri le idee del mondo come aventi una relazione *essenziale* col mondo sensibile, di maniera che abbiano bisogno d'essere quasi contenute in un altro, cioè nella materia di cui si compongono i corpi. *Haec omnia igitur*, egli scrive ne' suoi prolegomeni al *Parmenide*, *ita comparata sunt ut verisimillimum videri debeat*, *quod supra diximus, corporum esse materiam ad quam* τοῦ ἑνὸς ὄντος *vis et natura pertineat. Atque haec si recte statuimus*, *facile utique intelligetur*, *cur* τὸ ἓν *dicatur*, *quia finitum sit*, *in alio quodam versari. Enim vero refertur finita* οὐσία *ad id quod extra ipsum positum est*, *quod illius est quasi receptaculum quoddam*, *ita ut et ipsum verae* οὐσίας *capax sit atque particeps. Nam* τὸ ὂν *quia habet naturam relationis*, *profecto in sua illud debet contendere*, *quod extra ipsum est positum* (*Proleg. in Parm. L. I*, *S*, *5*, p. 138). E se veramente questo sintesismo ontologico tra le idee delle cose materiate e la materia fosse conforme alla mente di Platone, maggiormente apparirebbe il torto d'Aristotele d'aver imputato a Platone di fare le idee stanti per sè senza copulazione colle cose reali. Ma noi non possiamo ammettere in tutta la sua estensione la sentenza di questo dottissimo commentatore, ma solo in parte; cioè reputiamo: 1° Che la materia corporea di Platone dipenda dalle idee, dalle quali è contenuta; 2° Che le idee delle cose mondiali hanno una relazione con queste, avendole Iddio create per informarne il mondo, di maniera che sono ad un tempo e in sè e in comunione colla materia sensibile. Secondo noi i luoghi del *Timeo*, p. 49-53, e del *Parmenide*, p. 145 segg., non si rispondono in modo, che l'uno spieghi tutto ciò che sta nell'altro; ma nel *Parmenide* il ragionamento dell'*uno* come contenente e come *tutto* è dialettico e formale, e però dà certi principî universali, per ogni *uno* o per ogni *tutto*; nel *Timeo* all'incontro si parla d'un tutto particolare e quindi d'un solo caso di quella teorica universalissima. Quello che produce oscurità nel *Timeo* è l'aver Platone unito insieme in un solo elemento la *materia prima* e lo *spazio*. Non direi col *Tennemann* (*Hyst. Philos.* II, p. 400) che Platone abbia scambiato quella con questo (Cf. *Boeck in Daubii et Creuzeri studiis*, I, III, p. 33), ma in parte confusi que' due elementi in

alla formazione del cielo tre elementi, l'idea, la materia corporea non inerte ma dotata di forze, onde la chiama gene-

uno. È da notare che questo è dello stile di Platone, l'evitare di introdurre troppe distinzioni d'un tratto per non intralciare troppo il discorso; onde nel *Timeo* parla prima di due principî elementari (p. 48, 49) e poi aggiunge il terzo, poi ridotti questi tre a due (p. 51), a questi due aggiunge ancora un terzo che di tutti è il quarto (p. 52), come appunto nel *Filebo*, nel quale cominciando da due va avanti fino a cinque, lasciando quasi un sesto nell'ombra (*Phileb.* p. 23, 66, 67). Aristotele dice chiaramente che Platone nel *Timeo* fa lo stesso la materia e lo spazio, τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ (*Hyst.* IV, 2), e prova che il luogo non può essere nè specie, nè materia; non specie perchè la specie non può stare separata dalla cosa, e il luogo sì (il che nulla farebbe a Platone, ammettendo egli anche un modo d'essere separato delle specie), non materia, poichè in quanto una cosa contiene è diversa dalla materia, ᾗ δὲ περιέχει, ταύτῃ ἕτερος τῆς ὕλης, essendo ferma dottrina non meno d'Aristotele che di Platone, che la materia è contenuta dalla forma e non viceversa, il che ben dimostra la falsità dell'interpretazione del luogo del *Parmenide* sopra citata, che dà lo *Stallbaum*. Ma Aristotele non si sovviene di distinguere in questo luogo, che la materia per Platone è un nome generico, e che distingue tre specie di materia, l'ideale, lo spazio da cui le entità matematiche, e la materia corporea (*Arist. Metaph.* I, 6), e che dove nel *Timeo* enumera i tre principî, non adopera il vocabolo generico di materia, ma con altre espressioni descrive ciascuno, onde sebbene per Platone lo spazio indefinito sia una speciale materia, non è ragionevole l'attribuirgli che di spazio e di materia faccia la medesima cosa. Nè senza ragione ivi parla dello spazio indefinito, poichè venendo poscia a descrivere la natura de' corpi elementari la desume dalle figure geometriche proprie di ciascheduno (*Tim.* p. 53, 54). Dice poi Aristotele che nelle sentenze non iscritte (ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις), Platone descrive in altro modo il *suscettivo* (τὸ μεταληπτικὸν), ma similmente dice che il luogo (τὸν τόπον) e lo spazio (τὴν χώραν) è il medesimo. Ora come descrive Platone il *suscettivo* ne' suoi insegnamenti tradizionali? Lo chiama « il grande e il piccolo », espressione che conviene alla materia in genere di ciascuna specie. Che poi riduca il *luogo* allo *spazio*, quest'è quello che fa anche Aristotele distinguendo il *luogo comune* dal *proprio* di ciascun corpo (*Phys.* I, 2), e non è punto un confondere la materia in genere collo spazio. Ma noi dicevamo, che nello stesso luogo del *Timeo*, benchè oscuramente, si trova la *materia corporea* distinta dallo spazio, ma unita alla *generazione*, cioè alle cose generabili. E veramente dopo aver detto, che primieramente c'è la *specie* che non cade sotto i sensi corporei, ma appartiene alla sola intelligenza (ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν), dice, che c'è un secondo elemento « omonimo e simile a quella, sensibile, generato, sostenuto sempre « (πεφορημένον ἀεί), generantesi in qualche luogo, e che di nuovo indi re-

razione (γένεσιν), e lo spazio, nell'immensità del quale quella materia da' suoi proprii pesi disquilibrata era portata a caso e

« cede, compreso coll'opinione mediante la sensazione ». Questi sono i corpi visibili, e con essi c'è indubitatamente la materia corporea, che è il subietto della generazione ed è distinta dal luogo, dicendosi anzi espressamente, che si genera in qualche luogo, γιγνόμενον ἐν τινι τόπῳ: poichè certo i corpi nè possono essere, nè generarsi, nè corrompersi senza la materia. Viene ora il terzo elemento, che è appunto lo spazio, nel quale è la materia corporea che per la generazione diviene tutti i diversi corpi. « Il terzo « genere è quello dello spazio (τὸ τῆς χώρας), che non si corrompe « mai, ma presta la sede a tutte le cose che hanno generazione (ἕδραν δὴ « παρέχον ὅσα γένεσιν πᾶσιν). » E quello, che dice in appresso sulla difficoltà d'intendere la natura dello spazio, « che si tocca senza sensazione, e ap- « pena si può opinare con un raziocinio adulterino (αὐτὸ δὲ μετ᾽ ἀναισθησίας « ἁπτὸν λογισμῷ τινι νοθῳ μόγις πιστόν) », e tuttavia ci diviene così necessario, che ci pare di non potere pensare cosa alcuna che non sia nello spazio, e mirabilmente s'accomoda al puro spazio. Ma ancora più chiara sembra la distinzione tra lo spazio e la materia corporea che aduna insieme colla *generazione*, nel luogo che segue. « Finalmente questo nella somma è — dice « — il concetto della mia mente, che avanti la generazione del cielo secondo « una triplice ragione fosse l'ente, e lo spazio, e la generazione ». Onde la generazione secondo noi non sono i generati ancora, ma tutt'insieme il generabile e i generati. Cosicchè immediatamente dopo aver nominata la generazione prosegue a descrivere la materia da cui e in cui si fa dicendo: « la nutrice poi della generazione, ignita, e umida, e ricevente pure le « forme di terra e l'aria, e soggetta alle passioni conseguenti ad esse ap- « parire d'aspetto onniforme (παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι) », cose che non possono convenire allo spazio, sì bene alla generazione e alla materia che è in essa. E descrive questa materia come agitata e senz'ordine, qua e colà sbalzata nel vano come il grano battuto sulle aie dai coreggiati: onde necessariamente conviene che lo spazio sia diverso da questa materia ancora disordinata e senza stabili forme, la quale in esso si agita. E sebbene dica che sia così mossa e dispersa, perchè priva di pesi equilibrati, ὑπὸ τῆς δεξαμένης, non si deve intendere questa parola come un ricettacolo vôto, come lo spazio puro, ma indica una specie di caos in cui c'è tutto confuso e in potenza, ed equivale ad ὑποδοχή, e si può tradurre il suscettivo delle forme: onde nella materia prima colloca la forza che l'agita e la move istintivamente e senza lume verso alle stesse forme. Onde dice, che anche prima che il mondo fosse da Dio creato, i quattro elementi erano segregati di spazio, διὸ δὴ καὶ χώραν ταυτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, onde il χώρα non può essere lo stesso che il δεξαμενη; s'osservi che questa materia nutrice della generazione (γενήσεως τιθήνην) la fa apparente in modo che « sembra che si veda onniforme » (παντοδαπὴν μὴν ἰδεῖν φαίνεσθαι), come nel *Parmenide* (p. 164, 165), secondo l'acuta osservazione dello *Stallbaum*, fa che il

qua e là sbalzata (1), i quali tre elementi egli fa comparire come contemporanei, e aventi una stessa origine, cioè quella

τὸ ἓν se si neghi, abbia l'apparenza d'essere tutto ciò, che c'è di diverso da lui, τὰ ἄλλα. Il che io intendo così; che negato l'essere rimangono l'altre cose che non sono essere, ma egl'è solo un'apparenza che siano, perchè come sarebbero senza l'essere? Dello spazio dice, che non è soggetto a perire (ἀεὶ φθορὰν οὐ προςδεχόμενον), e che dà la sede (ἕδραν) alle cose che si generano. Ora se lo spazio non fosse immobile, difficilmente s'intende come potesse dare sede all'altre cose mobili e corruttibili. Non possiamo tuttavia negare, che in alcuni luoghi pare che Platone identifichi la materia collo spazio, e se Aristotele l'intese così, è da considerare ch'egli non fa dello spazio un vano recipiente, ma lo vuole dotato di forza (ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν), e interpreta il caos d'Esiodo, creato il primo, per lo spazio, interpretazione che parmi falsissima, essendo indubitatamente il caos non solo lo *spazio*, ma anche la *materia* non ordinata ancora che s'agitava in esso; come la descrive Platone, e questa assai diversa dallo spazio stesso, in cui, come in un vaso, senz'ordine era dalle sue proprie forze sospinta. Dice, che fu da Esiodo posto prima il caos, (lo spazio) « perchè stimava, come « molti, che tutte le cose avessero un dove e un luogo (πάντα εἶναι ποῦ, καὶ ἐν τόπῳ, e aggiunge, che « se la cosa è così, ammiranda sarà quella certa forza del luogo, e anteriore a tutte » θαυμαστή τις αν εἴη ἡ τοῦ τόπου δύναμις καὶ προτέρα πάντων, parole ch'io credo esprimere il vero pensiero d'Aristotele (*Phys.* IV, 2). Questa maniera di concepire lo spazio dovea condurre Aristotele a interpretare che per Platone spazio e materia s'immedesimassero. Aristotele poi prende a confutarlo, ma sostituendo la parola *luogo* τόπος a spazio χώρα, e dicendo, che ne' dommi agrafi fa una stessa cosa del *luogo* e dello *spazio*. E che talora si possa prendere l'uno per l'altro, dico io, niuna maraviglia, perchè nel luogo c'è indubitatamente lo spazio, ma con una relazione alle grandezze corporee: onde chi dice che il luogo è spazio, non dice che lo spazio sia la materia corporea, benchè sia *materia*, secondo Platone, de' matematici. Aristotele poi dice che « il luogo « τόπος in quanto serba l'intervallo della grandezza, τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους, par « materia, poichè quest'è diverso dalla grandezza, ed è ciò che dalla specie « è contenuto e terminato (τὸ περιεχόμενον ὑπὸ τοῦ εἴδους καὶ ὡρισμένον), come « da superficie e termine. Ora tale è la materia e l'indefinito. Poichè quando « si tolgono via i confini e le passioni, τὰ πάθη, d'una palla, non resta altro « che la materia ». Aristotele dunque per ispiegare il fenomeno dell'attrazione concepiva lo spazio come una forza diffusa, e come materia in quant'è intervallo delle grandezze. Ma negava che fosse o forma o materia dei corpi quando lo considerava come *luogo* di questi, e così il definiva: « il termine immobile e primo del contenente » cioè della forma de' corpi (τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον τοῦτ' ἐστιν ὁ τόπος) definizione che conviene meglio alle superficie tracciate coll'imaginazione nello spazio che racchiudono un certo luogo, piuttosto che al luogo stesso.

(1) *Tim.* p. 52, 53.

che assegna al più eccellente di questi tre elementi nel X della Repubblica, Iddio. E il dice anche a questo luogo del Timeo indirettamente e con certa reverenza, riguardando come un religioso mistero l'ultima origine delle cose. « I principî a questi « superiori, dice, li conosce Iddio e l' uomo a Dio amico» (1). Il che non direbbe se non considerasse Iddio come autore del tutto, e accennando all' amico di Dio, pare che alluda alle tradizioni conservate dai sacerdoti, le quali tutto facevano venire da Dio, arcano superiore all' intelligenza, e alla fede comune degli uomini. E qui s'osservi tutto l'andamento del discorso di Platone, che mi pare non bene distinto dai commentatori. Egli prima parla di tre principî elementari delle cose: 1° la specie; 2° la materia corporea; 3° il corpo, che è l'unione dei due primi. Questo lo chiama: « ciò che si genera, *τὸ γιγνόμενον*. La materia corporea: ciò in cui si genera, *τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται*. La specie: ciò da cui nasce assimilato quello che si genera *τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον*.» E paragona alla madre la materia corporea che riceve; al padre la specie da cui riceve; e alla prole la natura che ne risulta media ossia mediatrice tra esse, *τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν* (2). Dice d'assumere questi tre soli principî per ora (3), dando così ad intendere che n'aggiungerà loro poscia qualche altro. Dopo aver dunque distinti questi tre principî elementari li riassume in due, l'uno im-

(1) Τὰς δ'ἔπι τούτων ἀρχὰς ἄνωθην θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρων ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ. *Tim. p*. 54, D.

(2) *Tim*. p. 50. — Si noti che Platone dà la forza generativa, benchè disordinata, alla materia come a madre che riceve, e alla forma come a padre nell' atto di congiungersi alla materia, onde la dice « agitata e figurata dai suoi ingredienti » cioè dalle forme (*κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων* p. 50, C); e appunto perchè la materia è il subietto de'corpi che cangiano forme, dice, che « tutte le cose, come apparisce, con un cotal circolo « somministrano le une alle altre la *generazione*, *κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς « ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν* », che è appunto ciò che in appresso chiama « nutrice della generazione », p. 52 D. È adunque evidente, che nella *generazione* è compresa la materia corporea perchè la *generazione* è l'unione di due principii, materia e forma, ma uniti, non già divisi, e che la materia non è l'altro principio, che aggiunge poscia, cioè lo *spazio*, come s' intese comunemente, il quale è distinto dalla generazione e somministra il luogo dove si effettua.

(3) Ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττα. *Tim. p*. 50. C.

mutabile e immobile, che sono le specie, l'altro mutabile e mobile che è la materia corporea e i corpi, che col ricevere successivamente varie forme, il che è generarsi, di essa si vanno formando. Ora l'uno e l' altro di questi due generi elementari, li dice prodotti e generati, cioè tanto le specie quanto la materia corporea, ma prodotti distinti, e in qualche modo separati, perchè dissimili, *διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχετον*. « Ma « credo che si deva dire esser due (i generi), perchè sono fatti « in separato e dissimiglianti, come quelli, de'quali l'uno è a noi « dato dalla dottrina (*διὰ διδαχῆς*), l'altro dalla persuasione, e « quello sempre con ragione vera, questo cieco di ragione (1) ». Riassunti così que'tre principî elementari in questi due, cioè nella *specie*, e nella *generazione* (che comprende la materia e i corpi mutabili), vi aggiunge ora il terzo (che viene ad essere il quarto, se la generazione si sparte in due), cioè lo *spazio*, onde le entità matematiche che, secondo lui, erano immobili come le specie, ma moltiplici come i corpi (2). Con ragione dunque Goffredo Stallbaum scrive, che « i dotti, dopo il Moshemio (3) non troppo prudentemente, si diedero a credere che la creazione dal nulla fosse del tutto ignota agli antichi filosofi greci e sostiene, che questa appunto fu la sentenza professata da Platone (4). E nel vero se le idee del mondo che pure contengono l' essere delle cose, sono « veri enti », semplicemente (5), pure hanno per autore Iddio, come potrà ammettersi per increata quella natura, che non ha verità in se stessa, ma è mutabile apparenza, e che tende a imitare la specie, sempre da un altro, cioè dalla specie stessa, sorretta e portata, *πεφορημένον*, e che perciò ha un'esistenza reale di necessità relativa alla specie (6)? Poichè, come dicemmo, Platone

(1) *Tim.* p. 51, 52.
(2) Arist. *Metaph.* I, 6.
(3) *De creatione Mundi ex nihilo, Dissert. ad calcem Cudworth. System. Intellect.* p. 947 sgg.
(4) *In Tim. Proleg.* C. 5, p. 43 sgg. — *Cf.* Brukeri, *Hist. Phyl.* T. I, p. 678 sgg.
(5) *Tim.* p. 50 C.
(6) Anche Lod. Hönstel, *Platonis Doctrina de Deo e dialogis eius excerpta.* Lipsiae 1804, Sect. V, C. 1, e p. 130, dove trae argomento a sostenere, che

parla della materia separata solo per astrazione dalla forma; ma come esistente, egli la fa vestita di qualche forma; però cangiabile, e in questa facoltà di rimutare la forma, pone la natura della materia finita, cioè in quanto giace sotto la forma, onde dice, che « tutte queste cose (il fuoco, l'aria e gli altri elementi) » si danno reciprocamente, come appare, la genera- « zione », τὴν γένεσιν, che il Ficino traduce *vires fomentaque generationis*. Questa è la materia esistente sotto la forma, ma non divisa dalla forma. Quando si concepisce poi divisa per astrazione dice, che « sembra che si veda onniforme » παντοδαπὴν « μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι », perchè non si vede veramente senza forme, essendo impossibile; onde l'immaginazione le aggiunge quasi di furto tutte le forme, di cui l'avea spogliata l'astrazione, e così si concepisce. La *materia indefinita* non essendo dunque, che solo concepita dalla mente, è ideale, e così può dirsi eterna e immobile, essendo le idee nate dal pensiero divino *ab aeterno* (1). Ma la *materia definita* è reale, e come quella si chiama immobile al par delle idee, così questa si move, chiamandola Platone

Platone fa la materia creata, dal descriverla che fa soggetta alla generazione e alla mutazione. *Cf.* l'operetta dello stesso autore *Platonis Timoeus nach Inhalte und Twech*. Braunschweig, 1795.

(1) Anche nel trattato, che corre sotto il nome di Timeo di Locri, in cui si compendia il Timeo di Platone, si confonde lo spazio colla materia. S'incontrano poi delle apparenti contraddizioni in ciò che vi si dice della materia, e ciò perchè talora si parla della *materia indefinita o ideale*, talora della *materia definita*, ma rimutabile sotto le forme che mai non la lasciano. Presa nel primo aspetto è detta ἀΐδιον ἀκίνητον, ἄμορφον καθ' αὐτὰν, καὶ ἀσχημάτιστον: e così si distingue dall'idea, prima che fosse il Cielo, di concetto, λόγῳ, vocabolo che usa pure Platone (*Tim.* p. 51, B). Ma si chiama poi « la *materia definita* o definibile dalla forma », simulacro, o subietto all'impronta, madre, e nutrice e atta alla generazione della terza essenza ἐκμαγεῖον καὶ ματέρα τιθάναν τε καὶ γεννατικὰν εἶμεν τᾶς τρίτας ὀυσίας, il che è darle movimento. Dice poi l'idea più antica della materia τὸ πρεσβύτερον, e che prima del mondo Iddio vedeva la materia prendere l'idea e alterarsi τὰν ὕλαν δεχομέναν τὰν ἰδέαν καὶ ἀλλοιουμέναν, ma inordinatamente; onde egli la ridusse ad ordine e da indefinite mutazioni, a cui soggiaceva, la legò a una certa e determinata, καὶ ἐξ ἀορίστων μεταβολᾶν ἐς ὡρισμέναν καταστᾶσαι, dove si vede la materia da sè, mobile, e mutabile, il contrario di quanto s'era detto della materia indefinita. — *Cf.* Clem. Aless. Strom. V, dove coll'autorità di Timeo prova, che un solo principio, Iddio, non è prodotto, luogo citato anche da Teodoreto. *Serm.* 2. *De Princip.*

« simulacro che soggiace a ogni natura, agitata e figurata dalle « (specie) ingredienti (1) ». Avendo dunque Platone concepito la materia corporea indefinita come un'idea o essenza generica, ne parlò come fosse una (benchè virtualmente avesse il numero ne'suoi visceri), il che diede occasione ad Aristotele di redarguirlo. Poichè non ammettendo Aristotele idee separate dalle cose corporee (benchè poi ammettesse egli stesso le prime idee *τὰ πρῶτα* nella mente separate dai corporei e dai fantasmi), considerò la materia come definita, e quindi sostenne che tante erano le materie quanti i corpi, cosa che Platone non gli avrebbe negato; mostrandogli in quella vece che quelle materie, non differendone nè di specie, nè di genere, non potevano avere che natura di parti d'una sola materia specifica.

Il nome dunque, che Platone dà a Dio *φυτουργὸς*, piantatore, o autore della natura, ha virtù d'esprimere la creazione, così appunto spiegandolo Platone, come indicante che Iddio « fa in « natura e questo (il letto per essenza) » e « tutte l'altre cose » dove *ἄλλα πάντα* abbraccia tutta la materia informata (2). Laonde prima avea detto chiaramente, che « dal Bene (cioè « da Dio) a quelle cose che si conoscono, non solo avviene il « poter essere conosciute, ma di più da quello prendono l'essere « e l'essenza, quand'egli non è l'essenza, ma è più su del- « l'essenza, superando questa in dignità e potenza (3) ». Dove chiaramente è distinta la *conoscibilità* delle cose *τὸ γιγνώσκεσθαι* dall'essere *τὸ εἶναι*, e dall'essenza, *τὴν οὐσίαν*, delle cose, e tutti e tre questi elementi si dicono provenire da Dio che è il bene stesso, a tutte le cose superiore. Ora da questi tre elementi nulla si può escludere, nè pure certamente la materia, che ad

(1) Ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει πάντι κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, *Tim* p. 50, C. — dove la parola ἐκμαγεῖον significa, se non erro, la materia suscettiva d'impressione, e che già n'ha una in se stessa attualmente. (Delle varie significazioni della parola ἐκμαγεῖον. Cf. *Hemsterhus*, *ad Polluc.* IX, 130, p. 1116 e 35. *Vossio ad Catull.* p. 97).

(2) *Rep.* X, 397.

(3) Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ᾽ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι· οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. *De Rep.* VI, p. 509.

ogni natura soggiace, foggiandosi a modo di simulacro, *ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται* (1). Poichè se ogni natura risulta da que'tre elementi: 1° la conoscibilità; 2° l'essenza; 3° l'essere; e se ad ogni natura soggiace la materia, la sua propria condizione è questa di soggiacere, per fermo essa da que'tre elementi non si può in alcun modo dividere.

Convien dunque dire che, secondo Platone, Iddio creò la materia corporea coll'idea e nell'idea, e se ne parlò prima come d'un elemento da sè indefinito, ciò non facesse che per un processo dialettico, pel quale distinguendosi le cose per considerarle meglio nelle loro distinzioni, non si lasciano però divise, ma poi si riuniscono. Ed è da considerare i vestigi che sono nell'animo umano d'una doppia potenza, l'una che si riferisce alle idee, l'altra alla materia; dalla quale doppia potenza, che in noi stessi osserviamo, salire per analogia a Dio, e vedere come l'atto suo può abbracciare le idee e la corporea materia, e in generale ogni realità. Poichè l'uomo ha: 1° il potere d'intuire le idee, poniamo l'idea della cosa, anzi la *specie piena* (facoltà d'intuire le idee); 2° il potere altresì di porla e affermarla sussistente, mediante una certa virtù imaginativa della mente, facoltà di pensare individui reali possibili; la quale s'inchiude nella facoltà del verbo (*Ideol.* 531-534). Ora questo secondo potere è il vestigio appunto di quel potere che ha Dio di creare. Poichè come l'uomo imaginando e affermando si pone avanti un simulacro d'individuo reale possibile, così Iddio con un atto analogo lo fa essere (2). Ma come l'uomo non potrebbe pensare un individuo sussistente possibile, se non ne intuisse la specie, così Iddio creando, pone colla materia la specie nella materia che crea, o per meglio dire figura la materia sul tipo della specie e ne fa un simulacro di questa. L'atto dunque col quale Iddio crea la natura sussistente, le cui parti poscia coordina e armonicamente dispone, non è già una semplice intuizione, ma, quasi direi, un atto efficace d'immaginazione ed affermazione divina: non è come nel-

(1) *Tim.* p. 50. C.

(2) Si ricordino qui le parole con cui Plutarco o l'autore del libro *De Placit. Philos.* definisce l'idea secondo Platone οὐσία ἀσώματος ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ, dalle quali due cose, intellezioni e fantasmi, fa risultare la divina mente. *De Placit.* I.

l'uomo l' intuizione delle specie, un ricevere, ma un fare collo stesso esser suo.

150. Ora a quest'altezza non giunge Aristotele. Quantunque egli sia costretto dalla forza del suo ingegno a riconoscere, che *l'essere* delle cose non è punto sensibile, tuttavia non sa punto slegarsi da'sensi, che sono pania alle sue ali , onde contraddizioni per tutto e, diviso in due, ora sembra innalzarsi alle cose più spirituali e immateriali, ora nella materia ricade. È sempre il sensibile da cui parte e la prima ragione su cui fonda il raziocinio è il testimonio de' sensi anche dove questi, secondo la sua stessa dottrina dialettica, non possono avere alcuna autorità. Così a impugnare la creazione del mondo ricorrendo al testimonio della vista, induce, che il movimento circolare de' cieli sia naturale in essi ed eterno, perchè si vedono mover sempre (1). L'argomento è manifestamente indegno di un tanto filosofo. Con simili ragioni toglie a provare contro Platone (2), che il moto e il tempo non ha mai cominciato (3) e sembra che non sappia concepire nè pure la stessa divinità fuori di luogo (4)

(1) Si vede (φαίνεται), dice, che ciò che è accidentale si corrompe e finisce; e all'incontro che il moto de' cieli non finisce, dunque è naturale, continuo, eterno, infinito. *De Coelo* I, 2, 3.

(2) Platone attribuisce a una specie di sogno quella certa necessità, che prova l'uomo di supporre che nulla possa esistere che non sia in qualche luogo, e dice che quando siamo da cotali sogni occupati, non sappiamo discernere tali apparenze « da quella natura che non soggiace al sonno e che è veramente » περὶ τὴν αὔπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν. *Tim.* p. 52. — Così pure narra l'origine del tempo come un'immagine mobile dell'immobile eternità, εἰκόνα δ' ἐπινοεῖ κινητήν τινα αἰῶνος ποιῆσαι. *Tim.* p. 37, D.

(3) *De Coel.* I.

(4) Così dopo aver definito il Cielo « la sostanza dell' estremo giro del « mondo, τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς, ovvero quel corpo na« turale, ἢ σῶμα φυσικόν, che è nell'estremo giro del mondo », in questa sostanza corporea o ultimo corpo ripone la sede di Dio: « nel quale diciamo risedere tutto il divino, ἐν ᾧ τὸ θεῖον πᾶν ἱδρῦσθαί φαμεν (*De Coelo* I, 9. Cf. *De Mundo* 2 e 6). Vero che poco appresso viene un luogo, nell'interpretazione del quale i Commentatori sono al sommo discordi, di cui Simplicio riconosce la somma oscurità. Poichè dopo aver detto che il divino risiede nell' ultimo cielo, e di più aver detto che col nome di cielo si chiama ancora « quel corpo « che si continua all'ultimo giro (τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντὸς) « in cui si contiene la luna e alcuna delle stelle » e aver detto che in terzo luogo si chiama cielo « il corpo contenuto dall'ultimo giro, poichè usiamo di

e del tutto inestesa, non perchè non s'accorga che la mente non può ammettere estensione di sorta, chè questo bene il

« chiamar Cielo il tutto e l'universo, τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν », prende a parlare del cielo in quest'ultimo significato, e dice: « Apparisce dunque che nè luogo, « nè vacuo, nè tempo c'è al di fuori. Laonde nè si fanno in luogo le cose « colà, nè il tempo le fa invecchiare, nè v'è alcuna mutazione d'alcuna di « quelle cose che sono disposte fuori dell'ultimo trascorrimento (τῶν ὑπὲρ τὴν « ἐξωτάτω τεταγμένων φορὰν), ma inalterabili e impassibili, avendo una vita ot« tima e sufficientissima, perseverano tutta l'eternità (τὸν ἅπαντα αἰῶνα). Poichè « questo nome (αἰῶνα) fu divinamente pronunciato dagli antichi; che quel « fine che comprende il tempo di ciascuna vita (τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν « τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον) da cui nulla è fuori secondo natura, è chiamato l'e« terno di ciascuna cosa (αἰὼν ἑκάστου). Per la stessa ragione, anche il fine di « tutto il cielo, e quel fine che contiene l'indefinito tempo di tutte le cose e « l'indefinitezza, è il sempiterno (αἰών), presa l'appellazione dall'esser sem« pre (ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι), immortale, divino; dal quale dipende dell'altre cose « l'essere e il vivere ad altre più squisito, ad altre più oscuro. Poichè, come « è anche ne' filosofemi che sono in giro intorno alle cose divine (ἐν τοῖς ἐγ« κυκλίοις φιλοσοφήμασιν) spesso vien fuori da' ragionamenti, che il divino sia « di necessità tutto il primo e sommo; il che così essendo rende testimo« nianza alle cose dette. Chè altro non c'è di più eccellente che lo mova (e « se ci fosse, quello sarebbe il più divino) nè ha nulla di cattivo, nè è bi« sognoso delle perfezioni di alcuno. E si move (ovvero « move » come dice « Simplicio aver letto in alcuni esemplari) d'incessabile moto con ragione. « Poichè tutte le cose cessano di moversi quando vengono nel proprio luogo. « Ma del corpo circolante il luogo da cui principia e in cui finisce è il mede« simo » (*De Coel.* I, 9). Alessandro intende queste brano di tutto l'Universo, di cui movendosi e corrompendosi le parti, il tutto non può moversi nè corrompersi, perchè il movimento suppone qualche cos'altro fuori di ciò che si move e però non appartiene mai al tutto; Simplicio all'opposto crede che Aristotele parli delle cause intelligibili, perchè pone delle cose oltre il cielo, che non si fanno in luogo, nè invecchiano, διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ τἀκεῖ πέφυκεν οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν. Io credo che togliendo Aristotele l'occasione dal Cielo materiale, passi secondo la sua usanza a una dottrina universale e formale del *finimento* delle cose, al quale loro finimento tutte tendano e ivi arrivate s'acquetino. Applicando questa dottrina alla mole corporea del mondo ossia del tutto, dice che dopo l'ultimo luogo, non essendoci più luogo, sia il finimento del luogo e il contenente del mondo, ma anche tutto il contenuto, nel suo concetto di tutto, è il finimento delle parti; e poichè il tutto contenente non si move, è il finimento del tempo, ossia l'eternità; e poichè il contenuto si move, anche il moto ha il suo finimento e questo è il moto circolare de'cieli, che comincia sempre e finisce nello stesso luogo, e però non mutando luogo il tutto, c'è in questo tutto l'immutabilità e però l'eternità del moto. Onde c'è una quiete eterna del tutto contenente, e un moto eterno

vede (1), ma perchè pare che la mente stessa deva risiedere in qualche corpo e non possa pura e sola sussistere. Onde recando i diversi significati della parola *οὐσία* pone per primo che significhi « i corpi semplici, come la terra, il fuoco ecc. (2) ». Indi molte dottrine rimangono in Aristotele sospese quasi in aria, senza alcuna ragion sufficiente, come ad esempio, quella dell'unità del mondo argomentata dall'esser egli composto di tutta quanta è la materia (3). Nella dottrina di Platone, ricevendo la materia da Dio l'esistenza, si trova la ragion sufficiente, per la quale sia tanta e non più: che la volontà del Creatore le assegnò una misura proporzionata a quell' ideale organico del mondo da lui concepito secondo la perfezione che dovea in sè realizzare; ma ad una materia esistente per sè ed eterna chi può assegnare una misura? Onde non rimane più un perchè essa deva essere piuttosto tanta che tanta, e perchè al bisogno di questo mondo non ne sopravanzi una porzione, sia che altri mondi se ne compongano, o sia che disordinata si rimuova in un caos a guisa di materia nebulosa.

del tutto contenuto. Ma il tutto contenente, essendo privo di luogo e di tempo e di moto, è Dio (secondo i ragionamenti volgari che trae al suo uopo): il contenuto moventesi eternamente di moto circolare è pure divino: ma questo moto circolare (da cui poi tutti gli altri moti di sù e di giù) procede dal contenente immoto che è il primo motore, e si fa per via di ragione, καὶ ἄπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται (ovvero κινεῖ) εὐλόγως. Onde a questo Dio, che è il finimento del Mondo, dà l'intelligenza, e così riesce il discorso a una causa intellettiva, come vuol Simplicio, ma ingangherata in un modo assai strano nell'estremità dello spazio e del corpo mondiale, di cui non si conosceva nè si sospettava la natura relativa e fenomenale. Cf. *Metaph.* XI (XII), 7. — *Polit.* VII, 3, dove dice che « a Dio » (il tutto contenente) e « al mondo » (il tutto contenuto) « non sono azioni esterne » e nel c. 4 seguente dice pure che l'opera di Dio è di contenere il Mondo, θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν.

(1) *De An.*

(2) Οὐσία δὲ λέγεται τά τε ἁπλᾶ σώματα *Metaph.* IV, (5), 8.

(3) Simplicio in I, 9, *de Coel.* osserva, che Platone avea provata l'unità del mondo: 1° dall' *unità dell'esemplare*, 2° dalla *totalità della materia* impiegata da Dio a costruirne la mole corporea; e che Aristotele ritenne la seconda ragione, lasciando la prima. Ora egli è evidente che la seconda senza la prima non regge punto, perchè senza il *perfetto esemplare*, a cui Iddio volle formare il mondo, non c'è più una causa che determina perchè la materia dovesse essere tanta piuttosto che tanta.

CAPITOLO II.

Sistema di Platone. — Continuazione.

251. Ma torniamo a Platone. L'idea suprema pel gran filosofo è « l'idea del bene ». Non si creda che quest'idea sia per Platone interamente diversa da quella dell'ente, che è da lui chiamato « il massimo e precipuo e primo » (1). Ma poichè l'ente si può prendere secondo un concetto indeterminato e formale, secondo il quale tutti gli altri concetti a lui si copulano (2), non essendo egli che l'essere possibile, o potenziale, come Platone stesso lo definisce (3), e si può prendere nel suo atto da ogni parte compiuto, perciò Platone a quest'ultimo riserva il nome di bene (4).

Ma il bene stesso, attesa la limitazione della nostra mente e i diversi modi dell'umano pensare, duplica il suo concetto. E

(1) *Soph.* p. 243 C, D.

(2) *Soph.* p. 250 sgg.

(3) Τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλό τι πλὴν δύναμις. *Soph.* 247, E.

(4) Non osiamo dire, che Platone abbia posta espressamente la distinzione tra l'*essere indeterminato* e l'*essere assoluto*. Anzi la dottrina che noi abbiamo di lui ci sembra difettare in questo, che sotto la denominazione di *non ente* comprende universalmente tutto ciò che eccede il concetto d'*essere indeterminato*, e però il *non ente* di Platone s'estende non soltanto ai sensibili, ai limitati, ai contingenti, ma anche racchiude i *termini propri* dell'essere, e ciò perchè alla mente umana da prima anche quelli appariscono come concetti diversi da quello del puro *essere*. Egli non dice dunque negli scritti, che di lui abbiamo, quanto una riflessione molto più elevata discopre, vale a dire, che i termini propri dell'essere sono essi stessi puro essere, il quale è il mistero, che necessariamente pone la più elevata filosofia. Ma s'accorse Platone che al di là di tutto quello, che egli stesso dicea, rimaneva una scienza, come osservò Carlo Kuehn. *Nam hoc singulare,* scrive, *in Platone invenitur, quod scientiam quamdam designat, quae non solum omnia, quae scriptis suis perfecit, excedit,* (Cf. *Rep.* VI, p. 511) *sed etiam haec in inferiorem dignitatem detrudit, ut non amplius per se et absolute valeant, sed interim proposito sufficiant, donec illa summa scientia perfecta sit* (*De Dialectica Plat.* Berolini, 1843, p. 5). Tuttavia anche ne'scritti, che abbiamo, l'essere nei due modi d'indeterminato, e di perfetto comparisce separatamente, ma quest'ultimo sotto la natura e sotto il nome di *Bene*, che effettivamente gli è propriissimo.

però Platone distingue il Bene (τὸ ἀγαθὸν) dal figlio del Bene (ὅς ἔκγονός τοῦ ἀγαθοῦ). Questo figlio del Bene lo chiama « similissimo al Bene (ἀνάλογον ἑαυτῷ) », e lume dell'umana intelligenza, il lume di Dio segnato nell'anima umana, il qual lume perciò Platone lo distingue sapientemente da Dio stesso, e nol confonde punto con lui; come faceva, e in vano l'attribuiva a Platone, un recente scrittore di gran nome in Italia, che a noi s' oppose da principio con grand' impeto per quest'appunto, ma finì poi coll'esserci non concorde, ma benevolo (1). Platone dunque paragona il Bene cioè Dio al Sole, il lume della ragione umana al lume appunto del Sole, che s'imprime nell'occhio e si sparge ad un tempo su tutti i corpi, che, riflettendolo (2) all'occhio, si rendono per esso visibili. « Il sole, dice, non è « il vedere, ma, essendone la causa, è da esso veduto (3). — « Così senz'altro — Questo dunque tu dirai domandarsi da me « il figliuolo del Bene, che lo stesso bene generò analogo a sè « stesso, acciocchè siccome egli nel luogo intelligibile si rife- « risce alla mente, e agl' intelligibili, così quello si riferisca nel « luogo visibile alla visione, e alle cose visibili » (4). Il lume dunque, che viene da Dio al mondo, è ciò che Platone chiama il figliuolo del Bene, cioè di Dio, e dice, che è generato *analogo* a Dio stesso (ἀνάλογον ἑαυτῷ), cioè simile per via di proporzione, e spiega questa proporzione così. Il Bene è in luogo in-

(1) Il principio del dissidio fu la lettera, in cui io facevo alcune osservazioni alla *Teorica del soprannaturale di V. Gioberti* inserita nell'Apologetica, p. 448 segg.

(2) La teoria della visione non era conosciuta agli antichi, che facevano uscire dall'occhio stesso de' raggi visivi. Affine di rendere meno intralciato il discorso con avvertenze inutili, io riduco il dire di Platone a linguaggio esatto, dove non rechi pregiudizio al ragionamento.

(3) Egli è quasi incredibile, che un filosofo gentile potesse conoscere chiaramente la differenza che passa tra il vedere o percepire Iddio immediatamente, il che costituisce *l'ordine soprannaturale*, e il *conoscerlo per analogia*, mediatamente, indirettamente, negativamente, il che solo appartiene all'*ordine naturale*. Pure sembra che l'alta mente di Platone s'accorgesse che così appunto doveva essere, perchè sebbene qui dica, che si vede « il Sole intelligibile », tuttavia dice ancora, che si vede come *causa* delle cose, e appunto perchè è causa. Ἄρ'οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ'ὢν αὐτῆς ὁρᾶται ὑπ'αὐτῆς ταύτης. *De Rep.* VI, 508, B.

(4) *De Rep.* VI, p. 508.

telligibile (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ), il figliuolo del Bene è in luogo visibile (ἐν τῷ ὁρατῷ τόπῳ): quello nel luogo intelligibile sta alla mente e alle cose intelligibili (πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα), come questo nel visibile sta al vedere e alle cose visibili (πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα), il che viene a dire, che come dal Bene, cioè da Dio, viene il lume alla mente, e quindi la virtù intellettiva, e vengono le idee che sono le cose intelligibili; così da questo lume ricevuto dalla mente, accompagnato dalle idee, viene al senso (1) e alle cose sensibili l'essere conosciute e conoscibili. Le cose dunque che cadono sotto i sensi corporei ricevono la loro conoscibilità dal lume della ragione e dalle idee, ossia dall'essere indeterminato presente alla mente e avente in sè tutte le altre idee: ma questo lume e queste idee vengono, secondo Platone, da Dio stesso, salvo che egli non conobbe, come sembra, in che modo tutte le idee si riducano a quella prima, che è il lume, e in essa s'acchiudano virtualmente, e da essa escano all'occasione delle sensazioni, e altre operazioni dello spirito (*Ideol.* 229, 230). Conviene di più che osserviamo come Platone pei sensibili che rimangono illuminati dal figlio del bene, cioè dal lume della mente, non intende solamente i corpi, ma tutto ciò che è sensibile, come le azioni, alle quali pure attribuisce la sua essenza e natura immobile, e la partecipazione d'altre essenze, come della giustizia e della bellezza (2). Onde definendo ciò che intende per intelligibile e per visibile così s'esprime: « Molti belli, noi diciamo essere, e molti buoni, e che ciascuno « sia similmente tale, e parlando li distinguiamo. — Così di- « ciamo. — Ma introduciamo poi (nel discorso) anche lo stesso « bello, e lo stesso buono, e in tutte le cose, che ponevamo « come molte, di nuovo poniamo similmente una cosa sola; da « un'idea speciale (ἑκάστου), come fosse una sola, ciascuna cosa « che è, denominiamo. — Vero. — E queste cose « (cioè le « molte) » diciamo che si vedano e non che s'intendano: le » idee poi intendersi, non vedersi » (3). Le azioni singole adun-

(1) Prende ὄψις, come il senso principale, per tutti gli altri, come risulta dalle sue stesse dichiarazioni. *De Rep.* VI, 507, C; 508, B.
(2) *Cratyl.* p. 386.
(3) *Rep.* VI, p. 507.

« que appartengono alle cose visibili; ma l' idea del giusto e « del bello alle intelligibili ». Ma quest' idee, che costituiscono il figlio del Bene, sono quelle che rendono intelligibili le singole azioni visibili, e che le fanno conoscere come buone e belle. Quando dunque Platone nomina « molti belli e molti buoni » (πολλὰ καλὰ καὶ πολλὰ ἀγαθὰ) devonsi intendere quest' espressioni in senso diviso, cioè per azioni, che poi dalla mente, che aggiunge loro l' idea del buono e del bello, ricevono la denominazione di buone e di belle (1); e quest' è la funzione, che il figlio del Bene, cioè il lume della mente, esercita rispetto alle cose visibili in un modo proporzionale a quello che il Bene esercita colla mente, alla quale dà il lume e le idee, ossia gl' intelligibili puri. C' è dunque nell' uomo la virtù intellettiva, intendendosi anche questo in senso diviso, cioè come un principio subiettivo capace d'acquistare la detta virtù (2); ci sono le cose reali atte a divenire intelligibili: c'è il Bene, che come Sole manda il suo *lume* (suo figliolo) nelle menti, e con esso gl' *intelligibili*, cioè le idee pure (come αὐτὸ καλὸν, αὐτὸ ἀγαθὸν ecc.): questo figliolo (lume-idee) produce ad un tempo due effetti: 1° dà al principio subiettivo la virtù e l'atto d' intendere; 2° e dà ai reali la facoltà d'essere intesi, li rende attualmente intelligibili. Con acconcissima similitudine adunque si può paragonare questo lume naturale delle menti ad un giogo che aggioga la mente e le cose reali, cose senza di lui disunite, e aggiogandole le fa essere. Onde Platone usando della similitudine del sole materiale e delle cose visibili agli occhi, dice appunto: « Il senso dunque del vedere, e la facoltà di « essere veduto sono congiunte con un giogo il più venerando di tutte le congiunzioni, mediante una non piccola « idea, se pure non è cosa dispregevole il lume » (3). E

(1) Così pure parla in senso diviso, o così almeno conviene intendere, quando dice, che presente l' occhio e i colori, non s' ha ancora la visione senza il lume; questi *colori* non possono significare i colori in atto, ma le cose suscettive de' colori, tosto che il lume loro li dà. *De Rep.* VI, p. 507, 508.

(2) E infatti dice in appresso, che il Bene dà alle cose, che si conoscono e l'*essere conosciute*, e l'*essere* e l'*essenza*. *De Rep.* VI, p. 509, B.

(3) Οὐ σμικρὰ ἄρα ἰδέα τοῦ ὁρᾷν αἴσθησις, καὶ ἡ τοῦ ὁράσθαι δύναμις, τῶν ἄλλων συζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῳ ἐζύγησαν εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς. *De Rep.* VI. 508.

la parola che qui ad arte usa Platone, parlando del lume sensibile, si riferisce all'intelligibile, onde, senza dubbio il lume delle menti per Platone è una prima idea, quella che egli chiama massima, e precipua, e prima di tutte, l'idea dell'ente.

252. Ma è necessario che noi vediamo, come, secondo la mente di Platone, tutte le cose si derivano dal Bene. Il Bene dunque è l'essere assoluto, la cui più alta denominazione è quella di Bene (1). Questo colla sua propria energia produce in sè le idee del mondo: in queste idee si contiene l'*essere* del mondo. Tra queste idee ci sono quelle dell'anime finite. Il Bene che colla facoltà intuitiva vede l'anima nel suo essere ideale, ad un tempo, colla facoltà che chiameremo, benchè impropriamente, dell'immaginazione e affermazione divina, la realizza, la pone a sè stessa, fa che l'*essere* dell'anima, che è nell' idea, acquisti una relazione a sè stesso, sia a sè stesso (2). Ora l'anima è vita, sentimento. Questo sentimento è suscettivo come di due impronte, l'una è quella del Bene stesso, e quest' impronta del bene è il lume intellettivo, la cognizione e la verità, che da Platone si dicono non essere il Bene, ma suo figlio, e *beniforme* ἀγαθοειδῆ (3), ossia una specie impressa del Bene. L'altra impronta è quella del sensibile corporeo; perocchè i corpi sensibili sono, secondo Platone, de' fenomeni, che appariscono al sentimento dell'anima, e che imitano e si conformano alle idee, che trovano nell'anima stessa, onde come l'anima riceve le idee da

(1) Risponde a quello, che in un senso ancora più sublime è detto nelle divine Scritture: *Et sanctum nomen eius*.

(2) Quest'anima prima è *una*, cioè l'anima del mondo, poi si moltiplica. *Tim.* 30, segg. — Cf. *Phileb*. p. 30.

(3) « Ciò dunque, che somministra alle cose che s'intendono la verità, e « a colui, che intende la facoltà d'intendere, dee essere l'idea del Bene, « causa della scienza e della verità, che si conosce colla mente. Ed essendo « queste due, l'una e l'altra di tanta bellezza, se tu giudicherai, che lo « stesso Bene sia altro da queste, e cosa ancor più bella, giudicherai ret- « tamente. E a quella guisa, che è giusto stabilire, che il lume e la vista « sieno soliformi (ἡλιοειδῆ), ma non che sieno il Sole; così del pari, che la « scienza e la verità sieno entrambi boniformi (ἀγαθοειδῆ), ma in nessuna « guisa, che sieno il Bene; chè è più augusta la maestà dello stesso Bene. « *De Rep*. VI, 508, 509 ».

Dio, e così s'informa alle stesse, così essa dà le idee al proprio sentimento inferiore, quasi in esso improntandole. E come il Bene improntato nell'anima non è il Bene, ma una sua partecipazione e similitudine, così l'impressione delle idee nel sentimento inferiore dell'anima non sono le idee stesse, ma un cotal simulacro delle idee, ed è perciò che i corpi formati dice che sono ὁμώνυμα (1) alle idee, cioè riceventi lo stesso nome, ma differenti di natura, di che Aristotele lo riprende (2), come se con ciò facesse dell'idea e della cosa due sostanze. Così dunque nel sistema di Platone tutto ciò che è nel mondo viene da Dio e tutto è connesso. Che se in descrivendo la produzione delle cose mondiali le divide, e prima descrive la formazione dell'anima, poi quella dei corpi, questo fa per ragione di metodo e per la priorità logica, ovvero di eccellenza, non perchè ammetta veramente una separazione tra i mondiali principî.

253. Le quali cose conviene che noi confortiamo di qualche autorità. E prima è necessario dire una parola sulla questione più sopra toccata e tant'agitata tra' più recenti eruditi della Germania « Se il Dio di Platone sia il Bene o l'idea del Bene ». La quale noi crediamo potersi agevolmente comporre, purchè si chiarisca il senso della *idea* platonica. Due proprietà ha quest'idea: 1° che è l'*essere* delle cose; 2° che quest'essere è oggettivo, cioè per sè intelligibile; e talora, usando il vocabolo idea, Platone abbraccia in esso le due proprietà, talora lo prende a significare una sola di esse, e specialmente la seconda, cioè « l'essere della cosa in quanto è intelligibile ». Ora le cose si distinguono in due classi. Alcune non sono altro che l'essere stesso (νοούμενα); altre sono un'immagine o simulacro dell'essere (φαινόμενα). Queste ultime sono i corpi, e, almeno in parte, tutti i reali finiti. Ora le cose che non sono essere, ma simulacri di essere, non possono stare da sè sole, perchè hanno una esistenza relativa all'essere, ma sono per l'essere, e per l'essere pure, di fronte al quale sempre si pongono, sono conoscibili, onde dall'essere hanno la conoscibilità, τὸ γιγνώσκεσθαι, l'esistenza, το εἶναι, e l'essenza, τὴνη οὐσίαν. Quindi avviene che le prime cose

(1) Tutto il Cratilo tende a mostrar questo.
(2) *Metaph.* I, 6.

che sono essere, abbiano una unicità d'esistenza, l'altre, che sono simulacri, abbiano una duplicità nella loro esistenza: nelle prime adunque non si può distinguere un'esistenza diversa dalla idea, perchè l'idea è l'essere, e questo per sè intelligibile; ma nelle seconde altro è l'esistenza, che hanno come idea o essere, altro quella che hanno come simulacri o fenomeni, la quale può anche cessare, ed anzi cessa di continuo ne'sensibili, che mai non sono, sempre si fanno, perchè continuamente fluiscono. Di tutti adunque i *noumeni*, cioè di tutte le cose che sono essere e per sè intelligibili, il primo e massimo è Dio, ossia il Bene. L'idea dunque del bene non è nè può essere nel pieno suo significato cosa diversa dal Bene stesso, e però ogni qualvolta si prende da Platone l'idea in questo senso, distinta dalla *specie partecipata*, che è diversa dal Bene, ed è la scienza e la verità *ἀγαθοειδῆ*; egli usa indifferentemente Bene e idea del Bene, a significare veramente la stessa cosa, cioè il Bene essenziale (1). Onde facilmente quella discrepanza d'opinioni così si compone.

254. Vediamo ora qual sia la dottrina platonica intorno all'essere assoluto, che egli chiama massima: riconosce in prima che essa eccede l'umana intelligenza, e non vi si accosta che con gran riverenza, toccandola sempre alla sfuggita, e protestando di riconoscerla d'una sublimità inarrivabile. Parla Socrate nel Fedone di quelli che nè investigano quella potenza per la quale l'universo è così ottimamente disposto, nè reputano aver

(1) *Rep.* VI, p. 305, E, dice l'*Idea del Bene*, ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, e la stessa in appresso la chiama semplicemente il Bene, o il Bene stesso. E tuttavia distingue le due proprietà dell'idea del Bene, cioè 1° d'essere il Bene stesso, e 2° d'essere per sè intelligibile; del Bene come intelligibile dice che l'« Idea del Bene è la massima disciplina », e soggiunge: « Che se la ignoriamo, ancorchè senz'essa conosceremmo perfettamente « l'altre cose, sappi che questo non ci sarebbe d'alcuna utilità: come non « ci gioverebbe punto qualsiasi cosa se la possedessimo senza il Bene (ἄνευ « τοῦ ἀγαθοῦ). Credi che sia qualche cosa di meglio possedere tutte l'al- « tre cose senza il Bene (μὴ μέντοι ἀγαθήν) di quello che conoscere l'altre « cose prive del Bene, e il Bello e il Bene non punto conoscere? » *De Rep.* VI, 505, dove *idea del Bene* e il *Bene* s'usa indifferentemente e a quest'ultimo si danno egualmente le due proprietà dell'Idea: 1° d'*essere*, e come tale poter esser posseduto, 2° e d'*essere intelligibile* e come tale di poter esser saputo.

essa una cotal forza divina, ma si contentano meglio d'immaginare Atlante che porta il mondo, e non reputano punto che ve-« ramente il bene e il decente congiunga e contenga tutte le « cose » (1). E soggiunge: « io di gran voglia mi farei disce-« polo a chicchessia, per imparare come se ne stia questa causa (2). « Ma poichè sono di questa privato, nè io l'ho potuta rinve-« nire, nè l'ho potuta imparare da altri, ho tentato una seconda « navigazione alla ricerca di essa. Vuoi tu, o Cebete, che io « te la mostri? — Il desidero oltre modo, Cebete rispose. — « Ho fatto meco infine ragione, stanco già di riguardare gli enti, « di dovermi guardare che non mi accadesse come suole a co-« loro che fissano lo sguardo nel sole ecclissato: che talora si « accecherebbe loro la vista, se non ne riguardassero l'imagine « nell'acqua, o in checchessia altro di simile. Così veramente « io stimai, e temetti che non mi si accecasse del tutto l'animo « se io risguardassi cogli occhi le cose, e con ciascuno de'sensi « mi facessi a toccarle (3). Per la qual cosa mi è parso ne-« cessario ricorrere alle *ragioni* e in esse considerare la verità

(1) Καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον ξυνδεῖν καὶ ξυνέχειν ουδὲν οἴονται. *Phaed.* p. 99 G.

(2) Ogni qualvolta Platone parla di Dio come autore dell'Universo, conforta il suo ragionamento colle dottrine tradizionali de' padri, sentendo il bisogno di un'autorità, che tolga su di ciò ogni esitazione dell'animo. Cf. *Phileb.* p. 30; *Soph.* 265; *Phoed.*

(3) Per intendere questo luogo, conviene aver presente la dottrina esposta nel *Sofista*, p. 254, dove dice, che due sono le cose difficili a conoscersi, il *non-ente*, perchè tenebroso, e l'*ente*, la cui troppa luce soverchia la forza delle inferme pupille, τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα, καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα « gli occhi dell'anima di molti sono impotenti a durare collo sguardo nel divino ». Dice dunque che riguardando le cose corporee co' sensi non si vedono che tenebre; ma riguardando immediatamente Iddio si va a rischio di accecarsi per la luce inaccessibile. Non rimane dunque, che una via di mezzo, quella delle *ragioni* (λόγοι) medie tra Dio e le cose, quelle essendo come *copie* rispetto a Dio ed *esemplari* rispetto alle cose, che chiama opere ἔργα. Come dunque se si vuol conoscere l'ente guardando le cose l'uomo si stanca e s'acceca senza veder nulla, così volendo conoscere l'Ente guardandolo immediatamente pure si va a pericolo d'accecare, com'a figgere lo sguardo nel sole. Ma avverte non valere in ogni parte la similitudine, perchè nelle *ragioni* si vedono le cose assai meno per immagine e più nella loro verità, che non sia guardando i reali.

« degli enti. Ma per avventura questa nostra similitudine non « si affà in ogni parte, chè non assentirei mai a dire che colui « che considera gli enti nelle ragioni, li veda più nelle imagini « di colui che li considera nell'opere » cioè negli effetti reali. Non trovando dunque Platone alcun maestro tra gli uomini che gl'insegnasse a conoscere Iddio, ragione del mondo; e non sapendo in che modo contemplarlo direttamente, perchè chiuso in un abisso di luce, tentò la seconda navigazione, *τὸν δεύτερον πλοῦν* secondo il greco proverbio (1). Ed ecco la vera ragione dello aver Platone ridotta la filosofia alla dialettica (2). Nella quale vide che si potevano stabilire delle ferme basi su cui ragionare e spiega tosto la via che tiene in tutto il suo filosofare. Suppone a tutti i ragionamenti una ragione che giudica validissima (*ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρινω ἐῤῥωμενέστατον εἶναι*), e poi quelle cose che ad esse consonano ha per cose vere, quelle che ad esse ripugnano per cose false. Ora qual è questa ragione? Ella è la causa formale e finale, perchè questa seconda viene dalla prima nella filosofia di Platone. Il quale ragiona così: Se si domanda perchè una data cosa abbia una data qualità, per esempio perchè sia bella, si può rispondere in due modi, l'uno semplice ed innegabile, così: « perchè ha la bellezza »; l'altro soggetto a investigazioni difficili, e controverse, così: « perchè ha un colore florido, una figura o altra tal cosa ». Ora dice, benchè la prima risposta paia forse rozza (3), pure mi attengo per intanto a quella. Poichè il resto non oserei affermarlo così subito; ma « che tutte le cose belle si fanno tali pel bello, il « risponder questo e a me stesso e agli altri, mi sembra sicu- « rissimo, e, fermo su di questo fondamento, stimo di non po- « ter mai cadere ». Non potendosi questo negar da nessuno, perchè evidente, questa è la ragione validissima (*λόγον ἐῤῥωμενέστατον*) su cui, come sopra un fondamento inconcusso, toglie a edificare la sua filosofia. Poichè dimostra, che il bello, pel quale sono belle le cose, che così si dicono, non è le cose stesse:

(1) Cf. *Wyttembach ad h. l.*

(2) Sfuggì quest'origine della Dialettica platonica a C. Kuehn, *De Dialectica Platonis*. Berol, 1843, p. 14-16.

(3) Τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτεχνῶς, καὶ ἴσως εὐήθως, ἔχω παρ᾽ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλό τι ποιεῖ αὐτό καλὸν· κ. τ. λ.

oltre le cose dunque, c'è qualche altro elemento, di cui le cose partecipano, per esser quello che sono, ed esser così denominate come si denominano, e questo elemento, nell'esempio addotto, è il *bello* stesso, pel quale le cose si dicono e sono belle. Quest'è quello che Platone chiama l'idea. Non rimane dunque che a considerare la natura delle idee, e vedere ciò che alle idee si confà, o che ad esse ripugna, per trovare ciò che è vero, o non è. Ora lo studio della natura delle idee, causa prossima, per la quale le cose sono quello che sono, conduce a conoscere: 1° che tra le idee non cade e non può cadere alcuna contraddizione; 2° che quindi alcune di esse si collegano ad unità, altre non si possono collegare, quando s'incontrerebbe, collegandole, una contraddizione (1). E questo studio del collegamento e della opposizione delle idee è appunto quello che il filosofo chiama dialettica, a cui di conseguente tutta si richiama la filosofia. Essendo dunque le idee tra loro per natura aggruppate (e la dialettica è quella che cerca di conoscere questi gruppi e li analizza), non è maraviglia, che anche nelle cose sensibili e corporee, che ne sono il simulacro, si vedano aggruppate, e però non si sa intendere, come alla presenza d'una tal dottrina Aristotele potesse credere, che fosse un'obbiezione contro le idee del suo maestro, che « una cosa stessa partecipasse di più idee, quasi di più esemplari » (2). Se non che egli abusa della parola esemplare, παραδείγμα; giacchè, a propriamente parlare, d'una cosa reale non c'è che un esemplare solo, e questo non è un'idea separata, ma il gruppo di quelle idee che la rappresenta, e per il quale s'intende, che noi chiamiamo *specie piena,* avendo quel gruppo una perfetta unità per l'unico subietto, che è l'idea fondamentale, a cui sono congiunte organicamente le altre. Che anzi, a propriamente parlare, Platone non ammette che un esemplare unico risultante dal perfetto organismo di tutte le idee, l'esemplare voglio dire dell'Universo di cui gli altri sono parti, e non diversi esemplari (3). E non è egli strano al sommo che Aristotele dissimuli tutto questo?

(1) *Soph.*, p. 246 segg.
(2) *Metaph.* I, 9; XII. (XIII), 5.
(3) *Tim.*, 29 segg

Veduta dunque la via per la quale procede Platone, cioè per ragioni ed idee, e tenuto conto della sua dichiarazione, che non intende con ciò di dare la scienza compiuta della prima divina causa, che immediatamente non si percepisce, ma di parlare intorno ad essa secondo buone ragioni, e vere singolarmente prese, ma che conducono a conoscerla piuttosto per analogia, che per la propria essenza; vediamo come si viene componendo per idee e ragioni la dottrina del sommo essere.

255. Primieramente egli pone che l'essere sia la massima e precipua e prima idea, e che tutti gli altri generi privi di lui non sarebbero: l'essere stesso dunque è per sè essere, perchè questa è la sua essenza, ma l'altre cose hanno l'esistenza da lui (1). Ma egli stesso l'essere per sè non potrebbe concepirsi se non avesse in sè altro che l'essere, cioè essere indeterminato, uno puramente senz'alcuna pluralità (2). È da notarsi che la pluralità di concetti, che Platone vuol distinguere nell'*uno esistente* nasce dall'indicato metodo di procedere per via di *ragioni*, le quali danno necessariamente una pluralità, anche dove non ci potrebbe essere, e però una cognizione imperfetta, ma l'unica che possa aver l'uomo, secondo Platone (3). Conviene però osservare, che se l'essere è essere per sè perchè è l'idea, l'essenza dell'essere; anche quelle cose che noi, discorrendo per via di *ragioni*, come l'unica che ci resti, troviamo necessarie perchè esso sia, sono per la stessa necessità dell'essere, essendo a lui essenziali costitutivi, di che

(1) *Soph.*, p. 254 segg.

(2) Questo è quello che dimostra a lungo nel *Parmenide*, p. 137-142.

(3) Εἰς τούς λόγους καταφυγόντα. *Phoed.*, p. 99, 100. Platone dice, che l'uomo è obbligato a raccogliere l'uno, cioè la *specie* da più sensazioni, e fin qui va d'accordo con Aristotele. Ma egli con una sagacità maggiore di quella del suo discepolo ben vide, che la mente non potrebbe mai dalle sensazioni raccogliere l'unità, ossia la specie, se nella mente stessa non preesistesse un lume, ossia una unità prima, a cui riferire le molte sensazioni, come a misura o paragone. Quest'unità è la notizia dell'essere, come noi abbiamo dimostrato. Il Filosofo Ateniese ricorse a una specie di mito da lui imaginato per non lasciare priva al tutto di soluzione la difficoltà da lui veduta: il mito, dico, della *reminiscenza* esposto nel Fedro con tanta poesia. Aristotele rigettando il mito non vide la difficoltà, a cui il mito serviva, e rigettò anche questa. *V. Phoed.*, p. 249, dove dice: δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων κ. τ. λ.

s'induce che sono puro essere esse stesse, e però che non pongono in lui che una pluralità apparente, nascente dal nostro modo di concepire per via di ragioni. Il che non so se espressamente dica in alcun luogo Platone, ma è logicamente coerente al principio. Vediamo dunque che cosa deva avere l'essere per sè, ossia l'idea dell'essere, acciocchè esista, cioè sia veramente essere. Egli è chiaro, che deve avere in sè tutto ciò che è veramente essere perchè all'essere non può mancare, essendo perfettamente uno e semplice, nessuna porzione dell'essere: dee dunque aver tutte le idee, poichè, come abbiamo veduto, sotto il nome d'idee, Platone intende l'essere stesso delle cose, non le loro similitudini, imagini ed ombre. Il che intende quando nel Fedro dice, che « Dio è divino, perchè è colle idee » (1). Infatti contenendo le idee lo stesso essere obbiettivo, Iddio non sarebbe Dio, se non avesse, in qualche modo, tutte le idee, cioè ogni porzione dell'essere; e dico in qualche modo, perchè niente vieta che egli le abbia non già in un modo confuso e indeterminato, ma indistinte tra loro, onde poi distinguendole all' occasione di creare il mondo, si dicono da lui create, come nel X della Repubblica, benchè io intenda questo delle sole idee del mondo, e non delle prime idee, che non sono tipi del mondo, come verrà forse altrove occasione di dire.

156. Il che stabilito, s' intenderà come Platone ponga come sentenza indubitata e di verità universale, che « la mente non « possa concepirsi esistere senza un' anima (2) ». Il che non intende già affermare delle menti create, ma assolutamente, con questa avvertenza però che l' anima che egli attribuisce alla mente essenziale, cioè a Dio, è l'idea dell'anima, ossia l'essenza, l'essere stesso dell'anima, non una partecipazione o similitudine. Onde dice nel Sofista: « E che? Dimmi per Giove, ci persuaderemo noi facilmente, che appresso all' ente assoluto (τῷ « παντελῶς ὄντι) non sieno veramente il moto, e la vita, e

(1) Πρὸς οἷσπερ ὁ θεὸς ὤν, θεῖος εστι. *Phoed.*, p. 249, C, la qual sentenza riguarda principalmente quello che Platone chiama Dii per partecipazione, ma, in un senso più eminente, conviene al sommo e solo Dio.

(2) Νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. *Tim.* p. 30.

« l'anima, e la prudenza; e lui non vivere, non intendere, ma « non avendo una veneranda e santa mente starsene senza « moto? (1) »; dove è d'avvertire che il moto, secondo l' uso di Platone, si prende per azione in genere, senza che involga di necessità il concetto di passaggio o di successione. Ora qual è questo moto, questa vita, quest'anima, questa prudenza, che si dee manifestamente trovare appo l'ente completo e assoluto? Certo le *idee* di tutte queste cose, non già le loro immagini o le loro ombre, ma lo stesso loro essere, lo stesso moto, vita, anima, prudenza essenziale. Onde in appresso dimostra che *l'essere* dello stato e del moto non è nè stato nè moto, ma cosa ad essi superiore, sotto il quale tuttavia il moto e lo stato si contengono (2). Così Platone ascende a riconoscere colla gran forza del suo ingegno eminentemente speculativo, che tutte le cose hanno un primitivo e originale loro essere, un essere oggettivo eterno, necessario all'essere stesso, senza la qual ricchezza interiore l'essere stesso non potrebbe essere. Questa dottrina è costante in Platone. Nel Filebo pronuncia pure la sentenza che « la sapienza e la « mente non sono mai senza l'anima (3) ». E quindi trae « che « nella natura dello stesso Giove alberga un'anima regia ed una « regia mente a cagione della potenza della causa che è in « lui », parole che sembrano fatte a posta per ribattere l'obbiezione che Aristotele fa a Platone quando gli rimprovera così spesso che colle sue idee non può spiegare il movimento; quand'anzi Platone appunto per spiegare come Dio possa essere causa delle

(1) *Soph.* p. 248. Lo Stallbaum: *Manifestum putamus haec ita disputari ut ipsius Platonis rationem aperiant. Ad h. l.*

(2) « Quando tu concedi che l'uno e l'altro ed entrambi (lo stato e la quiete) « *sieno*, di' tu che si movano? — In niuna guisa. — O significhi tu che stieno « fermi quando tu di' d'entrambi che sono? — Neppure. — Dunque tu fissi « coll'animo una terza cosa oltre quelle, l'Ente; e col pensiero raccogliendo « (συλλαβὼν) lo stato e il moto come contenuti da questo (ὑπ' ἐκείνου περιεχομένην) « e riguardando la comunione loro all'essenza (αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινο-« νίαν), cioè all'essere, tu di' che entrambi sono. — Da vero che quando di-« ciamo il moto e lo stato essere, va a rischio che diviniamo una terza cosa, « l'Ente! Dunque lo stesso ente non è questi due, il moto e lo stato, ma altro « oltre questi. — Così apparisce ». *Soph.* 250. L'essere dunque dello stato e « della quiete, non è nè lo stato nè la quiete, ma cosa ad esse superiore.

(3) Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην p. 30 C.

cose, διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, gli dà un'anima, cioè un sentimento sostanziale, principio d'ogni energia. Nè conviene intendere che quest' anima sia un' anima partecipata, ma lo stesso *essere* dell'anima, il *genere* sussistente, non già il genere in sè stesso indeterminato, come quello che noi concepiamo raccogliendolo per astrazione dalle diverse specie di anime, ma per sè determinato intrinsecamente. Laonde io stimo che quest'anima di Dio sia diversa da quella creata e partecipata che Platone dà al mondo. Poichè di questa descrive la generazione nel Timeo, laddove Iddio è la causa generante, e acciocchè possa esser causa deve avere già l'anima, come leggiamo nel Filebo. Si distingue oltre a ciò nel Timeo l' *esemplare* del mondo dal *mondo*: quello è formato dalle idee che Iddio produsse in se stesso organate a maravigliosa unità come richiedeva la bontà del Creatore. Ora dovendo il mondo essere la copia di questo ottimo esemplare, conveniva che in questo esemplare ci fosse l'idea non meno dell'anima che del corpo del mondo, e che quindi il mondo fosse costituito d' anima e di corpo perchè nell'esemplare c'era l'una e l'altra idea connessa insieme. L'anima del mondo dunque non è l'anima che c'è nell'esemplare, ma una copia o imitazione di essa: « Non era e non è lecito che « colui che è ottimo faccia qualche cosa altro che bellissima. « Nel suo ragionamento dunque trovò che nessuna delle cose per « loro natura visibili, prive d'intelligenza, intese da chi l'abbia, « può dare un tutto più bello di un altro: la mente poi non si « può attribuire a ciò che non abbia anima. Perciò egli diede « all'anima la mente, e al corpo l'anima e così collegò il tutto « che ne riescisse un'opera secondo natura bellissima ed ot- « tima (1) ». L'anima adunque dell'esemplare non è l'anima del mondo, ma quella da cui fu ricopiato. Ma Iddio che fece e l'esemplare e il mondo dovea avere l' anima sua propria, acciocchè potesse esser causa. Nondimeno la difficoltà della materia e l'oscurità o piuttosto la sublimità del linguaggio fece credere il contrario a molti dotti, e ciò perchè fa Iddio presente a tutto il mondo e dappertutto inesistente. Ma ecco come questo si spiega: stabilito che l' esemplare, essendo quel com-

(1) *Tim.*, p. 30.

plesso d'idee, che pensò Iddio per formare il mondo, è in Dio ed appartiene a Dio, benchè da Dio si distingua; e distinto così l'esemplare dal mondo ricopiato su di esso, dice però che questo esemplare stesso si vede tuttavia nel mondo, poichè la mente dai vestigî o similitudini di esso, raccolte pe'sensi, ascende al mondo eterno, come Platone ha spiegato nel Filebo, attesa la reminiscenza delle cose colà vedute dalle nostre anime (1). Così deve intendersi quello che dice nel Filebo che la causa (τὸ τῆς αἰτίας γένος) inesiste in tutte le cose (2) pe' suoi effetti e vestigi, perchè ella presta a noi e ad alcune altre cose che sono quaggiù in terra presso di noi l'anima e la via d'esercitare il corpo sano e, infermo, restituirlo alla salute, e in altre cose pone e ristaura altri pregi, dal che acquista il nome d' universale e omnimoda sapienza, πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν, che è appunto quella che contiene l'esemplare; di che argomenta che la sapienza della causa molto più si dee essere avvisata di dare anche alle maggiori parti del mondo, che sono le celesti, e al mondo tutto l'anima, la bellissima e venerabilissima delle nature, τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν (3). E l'anima si chiama appunto la bellissima e venerabilissima natura, perchè è suscettiva d'avere le idee e così la sapienza. Ma altro è l' anima, altro la sapienza e altro le idee, poichè queste ultime non possono essere senza l'anima, cioè senza il principio subiettivo che avendole diventa sapiente. Laonde dice che soprastando la causa ai due elementi del mondo, l'indefinito e il fine, li congiunge e congiungendoli li adorna e dispone e per questi effetti si chiama giustamente mente e sapienza, σοφία καὶ νοῦς γενομένη δικαιότατ' ἄν (4). Di che deduce che anche Giove come causa suprema, διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, dee aver un'anima e una mente regale e che proporzionatamente sia da dirsi lo stesso dell'altre cause che a quella somma s'avvicinano, cioè degli astri (5). Il che, dice, conferma l'antica sentenza

(1) *Phoed.*, p. 249.

(2) Ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνὸν τοῦτο, p. 30, dove ἐν ἅπασι intenderei, in tutti gli altri tre elementi enumerati, il *finimento*, l'*indefinito* e il *misto*, (πέρας καὶ ἄπειρον, καὶ κοινὸν) e quindi in tutte le cose che di essi si compongono.

(3) *Phileb.*, p. 30.

(4) *Phileb.*, p. 30, C.

(5) « Nell'altre (cause divine) altre belle cose, come a ciascuno piace che

(alludendo principalmente ad Anassagora) che a tutto l'universo impera mai sempre la mente, ὡς ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει. Di che conchiude che la mente « è prole della causa di tutte le « cose (1) » e ciò certamente per quella ragione appunto che è nel X della Repubblica che Iddio produce di sè le idee e così la sapienza. Conviene dunque distinguere l' anima e la sapienza dalla causa e in questa sapienza l' esemplare dall' effetto che è l'Universo, nel quale ci sono i vestigi dell'esemplare e c'è l'anima somministrata dalla causa, e però diversa da quella propria della causa. Questa non può esser causa se non ha l' anima in cui sta la forza causale e le idee, cioè l'esemplare e la sapienza che da quest'idee risulta all'anima: e questa causa sta sopra all'altre cose, ἐπ' αὐτοῖς, e le adorna e dispone, κοσμοῦσα τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς, e sempre impera al tutto, ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει, ed è quella che presta l'anima alle cose animate di quaggiù, ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῖν ψυχήν τε παρέχον e ugualmente alle cose che sono in tutto il cielo, τῶν δ' αὐτῶν τούτων ὄντων ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ: onde rimane sempre distinta la causa dall'effetto; e se le anime nostre raccolgono i vestigi della sapienza sparsi nel mondo, non è che questi vestigi sieno le stesse idee che stanno nella sapienza e nell'anima della causa, ma è perchè le anime nostre prima di venire nel corpo hanno riguardato nell'esemplare del mondo qual è nella prima causa, e ora si ricordano di quello che hanno veduto a cagione delle similitudini di cui è abbellito l'universo.

Anche nel Cratilo Giove è detto « il principe e il re di tutte le cose » ; e « ch' esso sia la causa del vivere a noi e a tutte l' altre cose (2) ». Questa causa è l' esemplare del mondo vivente e operante, come avente la sua sede in una regia

si dica ». Queste ultime parole καθότι φίλον ἑκάστοις λέγεσθαι parmi di quelle che Platone spesso butta là, per fare intendere che non si cura della mitologia, ma senza disputare, la lascia qual si crede, quasi dicendo: « sia come si voglia, ecc. » Aristotele all'incontro prende questa stessa dottrina degli astri, come altrettanti Dei, più sul serio, e ne fa una vera teoria filosofica. *Metaph.* XIV, (XIII).

(1) Ὅτι νοῦς ἐστι γενούστης τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος. *Phileb.* p. 30 D.

(2) Οὐ γάρ ἐστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν, ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων, e appresso ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει *Crat.* p. 396 A.

anima e mente. Ora si dice questo Giove dirsi figliuolo di Saturno per indicare che « egli è prole d' un qualche gran pen« siero (1) », che è certamente quello con cui il Bene ossia Iddio produsse l' idee del mondo quando s' accinse a crearlo (2). Attribuisce al padre di Giove « la purità e la sincera « integrità della mente (3) », perchè nell' esemplare non ci sono che pure idee scevre da ogni concrezione e realità.

157. Iddio adunque è l'essere, e questo perfetto, *παντελῶς ὄν*, e perciò è il Bene. Nelle idee c'è l'essenza, l'essere. Ma si devono distinguere due classi d' idee, appunto perchè l' essere si concepisce in due modi. Si concepisce un essere assoluto e un essere relativo. L'essere assoluto è in sè ultimato e non ne richiama alcun altro: quest'è a ragion d'esempio « l'idea del Bene » e tutte quelle idee che contengono le qualità di Dio, come la sapienza, la giustizia, la potenza, la vita ecc., queste non possono mai mancare all' essere, al bene, a Dio, perchè lo costituiscono (4), e in parte corrispondono ai *τὰ πρῶτα νοήματα* d'Aritotele (5). Per questo mostra nel Parmenide, che l' uno puro d'ogni altra cosa non può stare, e nel Filebo dice la mente cognata colla causa e dello stesso genere (6), e nel Sofista che al compiuto ente, *τῷ παντελῶς ὄντι*, non può mai mancare l'attività, la vita, l'anima, la sapienza; ma per distinguere queste cose, quali sono nell'ente assoluto, a diversità del modo in cui sono nel mondo, usa delle parole *ἀληθῶς κίνησιν κ.τ.λ.*, e appresso dice che sono *ὡς ὄντα* (7). L'atto poi con cui è l' essere, e queste idee a lui essenziali, sembra un atto d'intelligenza, quella *μεγάλη διάνοια* di cui nel Cratilo dice che Giove sia figlio, *ἔκγονος* (8). Così Iddio è tutto *idea*, ma non come prendiamo noi questa parola,

(1) Ἐὔλογον δὲ μεγάλης τινος διανοίας ἔκγονον εἶναι τὸν Δία. *Crat.* p. 396 B.

(2) *De Rep.* X.

(3) Τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ. Ivi.

(4) « Il divino, dice nel *Fedro*, è il bello, il sapiente, il buono, e ciò che è « qualche cosa di questo τὸ δε θεῖον, καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν, καὶ πᾶν ὅ, τι τοιουτο », p. 246, D.

(5) *De Anim.*, III, 8.

(6) Ὅτι νοῦς μεν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς, καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους. p. 31 A.

(7) *Soph.* p. 248 E, 249.

(8) *Cratyl.* p. 396, B.

cioè come la notizia della cosa separata dalla cosa, ma come avente valore di « essere », e di « essere per sè intelligibile », onde Iddio è puro essere e medesimamente è puro intelligibile e quindi di necessità intelligente, la *νοῦς* stessa d'Aristotele (1); ma essendo essere perfetto, ossia Bene, e non potendolo noi conoscere immediatamente, nè trovando Platone, come avrebbe desiderato, qualche maestro che avendolo veduto gliel'avesse rivelato, se ne compose il concetto per via di ragioni (2) e così fu obbligato a comporre questo concetto d'un certo numero d'idee organate, a quella prima dell'essere congiunte, benchè Iddio in sè sia semplicissimo e superiore alla verità ed alla cognizione umana ed all'essenza delle cose mondiali (3).

Ma oltre queste idee che compongono, secondo le ragioni della mente umana, Dio, ci sono delle altre idee *relative* alle cose mondiali, che contengono l'essere e l'essenza di queste, non essendo le cose mondiali che un'imitazione dell'essere, una similitudine, un cotal simulacro e non l'essere stesso. Il proprio essere oggettivo e vero l'hanno in Dio. Tutte queste idee dunque relative al mondo sono quelle che costituiscono l'esemplare del mondo, da Dio in se stesso col suo pensiero prodotto, quando volle creare il mondo; ma non quelle che contengono l'essere stesso di Dio, il quale perciò è chiamato da Platone « l'ottimo di tutti gli in- « telligibili che sempre sono (4) », distinguendo così tra gl'intelligibili quelli che contengono l'essenza divina, da quelli che contengono l'essenza mondiale, ossia l'esemplare. Nè pure è da credere che questo esemplare benchè sempiterno, sia stato prodotto con un atto di pensiero divino diverso da quello con cui creò il mondo, ma con lo stesso atto fece l'essere uno in sè e creò l'altro fuori di sè, non essendo un tal atto del pensiero divino una semplice intuizione de'possibili, ma ad un tempo un atto di quella immaginazione e affermazione divina con cui Iddio pensando gli esistenti, li pone. Onde Platone descrive Iddio

(1) *De Anim.* III, 5. *Metaph.* XII (XIII).

(2) Ἔδοξε δέ μοι χρῆναι εἰς τούς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. *Phaed.* p. 99 E.

(3) *De Rep.* VI, 508 E; 509 B, C.

(4) Nel *Timeo* p. 36 E, dove dice, l'anima del mondo creata, τῶν νοητῶν, ἀεί τε ὄντων, ὑπὸ τοῦ ἀρίστου.

creante, dicendo, che « facendo egli uso dell'esemplare effettua « l'*idea* e la *forza* » cioè ad un tempo fa uscire in opera la forma e la materia o natura reale della cosa, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζεται (1).

La ragione della creazione del mondo è, dice Platone, l'essenziale bontà di Dio. Laonde volle che il mondo fosse, per quanto esser potesse, a sè similissimo. L'esemplare dunque dovea essere sempiterno e contenere un contemperamento armonico di tutte le nature, dalle più eccellenti alle inferiori. L'ultima possibile delle nature, la materia corporea, non è di natura sua ordinata. Conveniva dunque che ricevesse un ordine. Ma se non ci è un'intelligenza che intenda quest'ordine, era inutile ordinar la materia; un tutto in tal caso, comunque ordinato, non sarebbe stato migliore di un altro tutto. Era dunque necessaria un'intelligenza, e questa non potendo stare da sè, dovea avere un'anima in cui fosse. Il mondo dunque dovea risultare d'intelligenza, d'anima e di sentimento e di corpi ordinati; queste tre cose o piuttosto due, perchè l'anima è quella che ha l'intelligenza, congiunte insieme lo formavano « un animale intelligente « costituito dalla divina provvidenza (2) ». L'esemplare dunque è quest' animale nel suo essere oggettivo e sempiterno (ζῶον ἀΐδιον), il mondo in verità τῇ ἀληθείᾳ l'essere, l'essenza stessa del mondo. Il mondo reale poi è quest'animale stesso nella sua copia od effigie « quel primo animale in sè stesso comprende tutti i « viventi intelligibili (νοητὰ ζῶα), come questo mondo com- « prende noi stessi (ἡμᾶς) e tutti gli altri animali visibili « (ὁρατά) (3) ». Dal che si vede che il mondo reale, anima e corpo, e noi stessi, anima e corpo, siamo, secondo Platone, al tutto distinti dall' eterno divino esemplare e molto più da Dio stesso che lo vide.

158. Secondo l'ordine logico, l'ordine di eccellenza, e anche, secondo Platone, cronologico, l'anima del mondo dovette esser creata prima. Essa è una specie di sostanza media tra quella

(1) *Tim.* p. 28, A.

(2) Τόνδε τὸν κόσμον, ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. *Tim.* p. 30 B.

(3) Τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς, ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά. *Tim.* p. 30 C.

che è sempre la *medesima* e quella che è sempre *un'altra*; e lega in sè stessa queste due specie. « Avendo (il Deminurgo) prese « queste tre cose le contemperò tutte in una sola idea e colla « forza congiunse col Medesimo la natura del Diverso, ripugnante « alla mistione (1) ».

Questa descrizione dell' anima risultante da tre elementi ha una singolare analogia con quello che noi, non pensando a Platone, ma riguardando la stessa natura dell' anima, n' abbiamo detto negli Antropologici e Psicologici. Poichè l'abbiamo descritta come un *principio* sussistente avente due termini, semplice l'uno, esteso l'altro, di maniera che abbracciandosi essa quindi a ciò che è eterno, quinci a ciò che è temporaneo, mediatrice degli estremi, congiunge in sè le opposte nature. La sostanza dunque media di Platone, su cui tanto fu disputato, altro non è che il subietto stesso dell'anima, cioè quell'*ente principio*, chiamato anima, che col suo atto finisce di essere ne' due termini che dicevamo. Noi abbiamo osservato che, rimossi affatto i termini, il principio non è più, ed osserva una cosa simile lo Stallbaum, quando scrive che quell'essenza media di Platone, tolte le due nature che in sè medesima unisce, rimane un mero astratto, non è più cosa reale (2).

(1) *Tim.* p. 35. L'espressione εἰς μίαν ἰδέαν dimostra l'unità dell'anima, e si può intendere: « secondo una sola idea » cioè l'idea dell'anima paradigma dell'anima che si creava.

(2) Così, lo *Stallbaum: Ponitur autem haec* οὐσία *ut tertium quoddam quod a reliquis duobus diversum sit, quod ne quis miretur, factum illud sic est, quoniam finiti et infiniti coniunctio sine ea sane nulla esset. Est igitur haec abstracta essentiae, sive existentiae notio atque species, etc.* In *Tim. ad h. l.* Le quali parole non bastano a indicare la natura di quell'essenza media. Poichè quantunque sia vero che tolti i suoi termini ne svanisce il concetto, e così si possa dire un astratto; tuttavia dati i termini (per la legge del sintesismo), ella è veramente una sostanza diversa da' termini, ed anzi è tutta la sostanza dell'anima benchè sintetizzante co' suoi termini. Il perchè non posso neppure convenire con quest'uomo dottissimo, quando attribuisce a questa sostanza d'essere τὸ ξυμμεμιγμένον di Filolao e di Platone. Poichè questo risulta dalla materia e dalla forma subiettiva componenti il subietto, laddove gli elementi dell'anima, cioè il medesimo ed il diverso, non la compongono a questo modo, non sono l'infinito ed il finiente dell'anima; ma sono due *finienti* e la sostanza media, se si prende in separato da due termini, rimane indefinita: è dunque τὸ ἄπειρον. Molto meno poi ci pare aver colto nel vero il

Più difficile è il determinare che cosa intenda Platone per quel componente dell'anima che chiama il *diverso* τὸ θάτερον. Poichè non può con questo significare i corpi, parlando qui della formazione dell'anima anteriore all'esistenza de' corpi e d'ogni corporeo. Che anzi dopo aver descritta la formazione dell'anima del Mondo, venendo ai corpi, dice così: « Dopo che secondo la « mente del Creatore fu compiuta tutta la costituzione dell'anima, « tosto produsse dentro ad essa tutto il corporeo, πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο « (1). Non si può intendere neppur la materia corporea, perchè è assurdo a pensare che l'anima si componga di ciò che è disordinato e qua e là a caso agitato e sbattuto (2), e informe, quando una tale materia informe, secondo Platone stesso, non può sussistere senza le sue forme, ma è un'astrazione della mente. Che anzi dicendo non che Dio facesse nell'anima già compiuta i corpi, ma tutto ciò che fosse corporeo, parlò vigilantemente, escludendo non meno i corpi dalla natura dell'anima che ogni corporea materia. Parmi dunque di non andare lontano dal vero dicendo che la θατέρου φύσις posta da Platone come uno dei due estremi elementi dell'anima, deva significare lo spazio puro. E benchè prima d'ora non mi fosse mai occorso alla mente una tale interpretazione di questa sentenza di Platone, tuttavia meditando la natura dell'anima umana, già da buon tempo mi ero convinto che lo spazio immensurato dovesse essere uno de' due termini essenziali all'anima, di che

Boeckio *in studiis* T. III, V, I, p. 42, quando volle che tutt'al contrario fosse, τὸ πεπερασμένον cioè il *finiente*. È dunque da dirsi che l'anima che Iddio compose in mezzo a due estremi ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος è l'indefinita, e il medesimo e il diverso sono i termini che la finiscono, e così finita ella è τὸ ξυμμεμιγμένον. Ed è singolare che a que' due eruditissimi uomini, il Boeckio e lo Stallbaum sia sfuggito quel luogo di Plutarco, dove si dice appunto che nel *Filebo* la natura dell'anima è detta *indefinita*. Ne trascriveremo qui le parole: τὴν δὲ τῆς ψυχῆς ἐν φιλήβῳ μὲν ἀπειρίαν κέκληκεν, ἀριθμοῦ καὶ λόγου στέρησιν οὖσαν, ἐλλείψεως τε καὶ ὑπερβολῆς καὶ διαφορᾶς καὶ ἀνομοιότητος ἐν αὑτῇ πέρας οὐδὲν οὐδὲ μέτρον ἔχουσαν. (*De An. procreat*: e *Timeo* 6). Pure Plutarco stesso non si accorse che quest'anima d'*indefinita natura* è quella sostanza media, astrazion fatta da termini, ma erroneamente pensò che fosse l'anima compiuta del *Timeo*, come si scorge da quel che segue dopo le parole citate.

(1) *Tim*. p. 36, D.

(2) Οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως. *Tim*. 30 A.

ho anche addotte le prove (*Antrop*. 165-174; *Psicol*. 554-559, 703, 706). Ho dimostrato di più che tale è la natura dell'estensione che ella non si può concepire se non essente in un semplice e dal semplice cioè dall'anima, contenuta (*Antrop*. 94-97). Ora posto che lo spazio puro sia uno degli elementi dell'anima, non ha più difficoltà la sentenza di Filolao (1), seguita poi da Platone, che il corpo sia stato da Dio formato nell'anima. Poichè, come dice Platone stesso, lo spazio « presta la sede a tutto ciò che si ge- « nera, ἕδραν δὲ παρέχον ὅςα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, cioè alla materia corporea che generandosi diventa corpo (2). La materia è la nutrice della generazione, τὴν δὲ γεννήσεως τιθήνην, laddove lo spazio n'è la sede, ἕδραν, cose che fa meraviglia essersi confuse in una da tutti forse i commentatori.

159. Ma egli è difficile a dirsi come Platone concepisca questo spazio nell'anima scevra ancora dal corpo, se come l'abbiamo descritto noi ne' Psicologici come una pura estensione immisurata ed immobile o con aggiunta di qualche altra cosa. E a questa seconda sentenza ci atteniamo: giacchè crediamo difficile a provare che gli antichi avessero il concetto della pura estensione. Abbiamo veduto che Aristotele aggiungeva allo spazio o piuttosto al luogo (chè egli confonde queste due cose) una forza attraente: e dice esser *materia* lo spazio preso come intervallo tra le grandezze. E quantunque al puro spazio, come noi lo concepiamo, possa convenire la denominazione di *altro* (altro cioè dall'idea), tuttavia non gli può convenire quella di *diverso*, di contrapposto a ciò che è sempre il *medesimo*, poichè lo spazio puro non mutandosi, non è diverso da sè stesso. Conviene dunque dire che quell'elemento dell'anima, che Platone chiama θατέρον non sia lo spazio puro, ma con qualche aggiunta. Ponendo egli dunque la vita e il principio d'ogni movimento nell'anima, convien dire che insieme collo spazio egli desse all'anima un sentimento soggettivo proprio bensì dell'essenza media, ma stendentesi anch'esso quanto lo spazio. Il che s'intenderà da tutti quelli, che conoscono la distinzione da noi esposta tra la

(1) Vedi la sentenza di Filolao ap. *Boekh*, p. 25. — *Athenag*, *Legat. p. Christ*. 6; — *Stob. Eclog. Phys*., p. 426 ad *Heer*.
(2) *Tim*. 52, A, B.

sensazione soggettiva e la *percezione* intimamente a quella unita (*Ideol.* 701-707; 722-774; 878-900; 933 599). Come dunque noi, parlando del sentimento de'corpi, abbiamo distinto dal sentimento nostro proprio il diverso da noi percepito, e quello unito e conformato a questo per modo che dove c'è il diverso corporeo percepito, ivi sia anche la sensazione: così crediamo che si possa concepire il *diverso* di Platone; lo spazio percepito come un termine diverso dall'anima, consociato a un sentimento in questa che s'estende a tutto quello, il quale sentimento è vita e forza, proprietà innegabili ad ogni sentimento che ha natura di realità, come tante volte abbiamo detto. Ora a questo sentimento conviene certamente la qualità di *diverso*, avendo egli la virtù d'essere di continuo modificabile, date le condizioni che sono gli stimoli materiali, e anche in virtù dell'attività intellettiva e volontaria. Trovato questo principio sentimentale ed efficiente nell'anima, ivi ripose Platone un'intima azione vitale o moto continuo e l'origine del moto all'altre cose (1), onde è a stupire, che Aristotele cercasse la causa del moto nelle idee, e non trovandocela ne biasimasse Platone, quasi a questi fosse impossibile render ragione dei movimenti mondiali. Andava in collera perchè non trovava la causa del moto dove non era e dove non poteva essere in alcun modo. Trovato questo sentimento soggettivo, finiente nell'immensurato spazio, questo stesso spazio viene in certo modo ad esser tutto animato, e nella mutabilità del sentimento si trovava la natura del *diverso*, elemento dell'anima mondiale non ancora accompagnata di corpo.

Ora questo sentimento soggettivo di natura sua mutabile doveva contenere virtualmente tutte le potenze sentimentali dell'anima. Con questo si può facilmente illustrare il magnifico mito del Fedro, nel quale l'anima è assomigliata « alla natura

(1) Da questa continua vita ed azione prova Platone l'immortalità dell'anima così: « Ogni anima è immortale. Poichè ciò che sempre si move, è « immortale. L'altro movente che da un'altro è mosso, quando il moto cessa, « cessa di vivere. Solo ciò che move sè stesso, poichè non abbandona mai « se stesso, in nessun tempo lascia di moversi, ma anche agli altri tutti « che si movono il medesimo è fonte e principio di moto » Phaedr. p. 245. Io non dubito punto che la filosofia, quand'avrà fatto maggiori progressi, ritornerà al sentimento degli antichi, che ogni movimento, quello

risultante da una biga subalata e da un auriga » (1), dove il carro è la sostanza *media* che lega gli estremi, l'auriga rappresenta il *medesimo*, e i cavalli simboleggiano il *diverso*, cioè il sentimento e gli affetti che danno all'anima il movimento. E parimente supponendo che la *natura del diverso*, che Platone vuole uno degl'ingredienti dell'anima del mondo, sia il sentimento soggettivo, che s'estende a tutto lo spazio immensurato, s'intende, come Dio poteva, anche prima di creare il corpo, assegnare delle leggi armoniche a questo sentimento, quasi screziandolo di diversi istinti relativi allo spazio in cui finiva, e con questi disegnare nello spazio stesso de' luoghi diversi, con proporzioni tra loro di numeri e di figure geometriche e di movimenti (2), e come i discepoli di Platone, tanto minori del maestro, potessero poi definire l'anima « un numero che si move da sè medesimo » (3), o in altre maniere in cui si vede ritenuta qualche particella della dottrina, non tutta abbracciata la teoria del maestro.

L'aver poi asssgnato all'anima sola, senza il corpo, tutto ciò che spetta all'armonia e all'ordine di più cose connesse insieme, come il numero, la proporzione e somiglianti, dando al corpo l'esser sensibile, ma l'anima dicendo « partecipe del raziocinio « e dell'armonia degl' intelligibili sempre esistenti » (4), prova da una parte l'alta mente di Platone che ben vide solo una sostanza semplice e vivente, potere contenere in sè il numero e l'ordine, laddove l'esistenza del corpo bruto è solitaria, e di più per la continua divisione irreperibile, dall'altra conferma quanto

stesso degli astri, com'ho già detto altrove, deve di necessità riferirsi, come a causa, ad un *principio vivente*, questo solo potendo esser principio di moto. Di che S. Tommaso vedeva nella necessità d'un *primo principio* del moto una grande dimostrazione dell'esistenza di Dio S. II. P. I. Q. II. A. III. — Dalla quale Aristotele stesso fu tratto ad ammetterlo.

(1) Ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. *Phaed.* p. 246 A.

(2) Tim. p. 35-37.

(3) Così la definiva Senocrate. *Plut. De Anim. procreat. ex Tim. 1.*

(4) Καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ, ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχὴ τῶν νοητῶν, ἀεί τε ὄντων, κ. λ. *Tim.* 36, 37. — Il nominare poi qui « il corpo del cielo » in confronto dell'anima è una protesta contro la superstizione comune, che dava ai corpi celesti la divina natura.

dicevamo, che lo spazio, materia alle diverse figure geometriche, anch'egli poteva esistere solo nell'anima e da questa esser contenuto, non essendoci parte assegnabile in esso che non sia straniera a tutte le altre e però capace d'unire le altre ad unità, senza la quale unità niente esiste, poichè l'ente è per sua essenza uno. La *pluralità* dunque delle parti assegnabili nello spazio non esiste se non nell'anima, e neppure ciascuna di esse esiste, perchè ogni suo punto essendo fuori d'ogni altro, non può aver cogli altri unità.

160. Ora, prima di proceder oltre vediamo che cosa sia l'altro elemento estremo dell'anima, il *medesimo*, ossia ἡ οὐσία ἀμερίστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ἐχούσα. Certamente quest'elemento è la *natura ideale* come l'altro vedemmo essere la *materia matematica*; e medio tra loro sta il sentimento, che all'una e all'altra materia s'estende, di che egli dice esser l'altre con questa commiste μικτὸς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας (1): la materia ideale poi per Platone è indubitatamente l'ente (indeterminato), τὸ ὄν (2). Ora come dal sentimento unito collo spazio, Platone deriva la facoltà di *sentire* i corpi quando si presentano all'anima, così dal sentimento unito all'idea dell'essere cioè a quello, che è sempre identico, deriva la facoltà di conoscere, cioè d'intuire le idee determinate, e di ragionare. Questo ragionamento poi lo distingue in due, secondo l'oggetto intorno al quale si esercita; se si esercita intorno all'*idee* contenenti l'essere che è sempre il medesimo e alle ragioni, nasce nell'uomo l'*intuizione* (νοῦς) e la *scienza*; se si esercita intorno alle cose mutabili, come i corpi od i sentimenti e si esercita nel debito modo, nasce l'*opinione vera* e la *fede vera*. Dove si vede che Platone qui non parla più

(1) *Tim.* p. 35 B. — Sotto un aspetto queste due materie si possono dire *indefinite*, sotto un'altro *fini* e *finienti*. Sono indefinite, rispetto alle *limitazioni* che poi ricevono; ma rispetto all'anima sono termini o *finienti*. Indi la disparità d'opinioni, quando s'applica la formola pitagorica de'due elementi, l'*indefinito* e il *finiente*.

(2) Nel Sofista si distingue l'*ente*, come genere, dal *medesimo*, come genere, p. 255; ma ivi si fa che i quattro generi che si distinguano dall'ente, cioè le quattro idee astrattissime appartengano all'*ente stesso* come suoi predicati, onde corrispondono a quelle che noi chiamiamo *idee elementari* dell'essere, e l'ente è quello che fa che gli altri quattro generi sieno, onde è anteriore a tutti nell'ordine logico.

razionale τὸ λογιστικὸν, e la cognizione di quest' ultimo è *intelligenza* e *scienza*, νοῦς, ἐπιστήμη; la cognizione dell'altro è opinione e persuasioni ferme e vere, δόξαι καὶ πίστεις βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς. Laonde l'atto conoscitivo non è mai sensazione, benchè anche la sensazione possa divenire oggetto di cognizione, ma è sempre, λόγος ἀληθὴς κατὰ ταὐτὸν (1); ma quando oltre essere ὁ λόγος l'operazione della mente, è anche τὸ λογιστικὸν il suo oggetto, allora c' è intelligenza e scienza.

3° È sempre tutta l'anima quella che conosce con un interno movimento, κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς e εἰς πᾶσαν τὴν ψυχήν; onde non separa mai Platone le parti dell'anima, come a torto gli rimprovera Aristotele, e non ne fa più anime.

4° Essendo l'anima composta dell' identico e del diverso, ella di conseguenza ha due operazioni o movimenti che egli chiama *cicli* o giri, perchè con queste operazioni essa si rivolge intorno a se stessa, αὐτή τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν. Distingue dunque nell'anima il ciclo del medesimo, ὁ τοῦ ταὐτοῦ κύκλος, che produce l' intelligenza e la scienza, e lo chiama εὔτροχος, e il ciclo del diverso che vuol che sia retto, ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς; il primo è il movimento dell'intelligenza, il secondo il movimento del sentimento. E con ragione Platone assomiglia questi movimenti spirituali a circoli; perchè qualunque cosa faccia il sentimento, egli lo fa in se stesso, il movimento parte dal sentimento e finisce nel sentimento, e così pure il ragionamento non esce e non può uscire di sè colla sua azione, ma partendo dall'idea e dalla cognizione ritorna e finisce sempre all'idea e alla cognizione, poichè la prima intuizione nella quale il soggetto parte per così dire da sè e va nell'idea, non è ancora movimento razionale, ma è l'atto costitutivo della razionalità. Questo poi costituito opera, per una certa riflessione, su di ciò che è in sè, cioè o nel sentimento o sulle idee, e come dice Dante « sè « in sè rigira », soltanto che convien badare che quando si dice: « in sè » dee intendere su di ciò che ha in se stesso.

162. Veduto che cosa sia la natura del diverso e la natura

(1) Lo Stallbaum preferisce d'intendere questo κατὰ ταὐτὸν come equivalente a κατὰ ταὐτά *pari ratione*: a noi pare più consentanea l' interpretazione che n'abbiam data.

del medesimo, di cui Platone compone l'anima, e come essi rispondano ai due termini dell'anima, cioè lo spazio sentito per natura e l'idea universalissima; rimane a vedere di quella terza sostanza che li congiunge quasi nel mezzo di essi, τρίτον ἐν μέσῳ οὐσίας, la quale certamente è il *principio* di essi due termini. Ma come il principio è indivisibile da' suoi termini, perciò dice Platone, che risulta da entrambi ἐξ ἀμφοῖν, conservando però la sua natura distinta, benchè collegata con essi, μερισθεῖσα καὶ ξυνδεθεῖσα. Essendo dunque questa media sostanza che termina nelle due estreme e ad esse essenzialmente s'appoggia senziente secondo l'uno e l'altro termine, ossia unendo in sè il sentimento dell'uno e dell'altro termine, non può avere il sentimento dello spazio senza che lo percepisca anche coll' intendimento; onde in questa composizione dell'anima, ancorchè separata dal corpo, Platone pone una *percezione intellettiva* fondamentale, cioè la percezione intellettiva dello spazio, ad un tempo *sentito* ed *inteso*, e questa percezione è quella che dà all'anima, per così dire, una figura circolare, perchè essendo una per l' unità del principio che è la terza sostanza, si fa una anche per la riunione de' termini; giacchè ella col suo atto primo e costitutivo, dopo essersi divisa da una parte estendendo il suo atto all' idea, dall' altra allo spazio, continua il suo moto costitutivo ripiegando questi due in uno, e riunendo lo spazio e l'idea, fa che quello sia abbracciato da questa, il che noi chiamiamo *percezione intellettuale fondamentale* dell'anima separata.

Descritto a questo modo l' interno ordine e costituzione dell'anima, niente vieta di concepire che il sentimento di quest'anima possa essere da certe leggi quasi screziato e variato, dotato di varie forze d' istinti relative a certe parti dello spazio, a certi conati, a certa successione di movimenti. Si consideri ciò che noi abbiamo esposto sulla *legge cosmologica dell'armonia* (*Psicol.* 1537-1598) e sull'altra che le corrisponde nell'anima umana (*Psicol.* 1726-1779), le quali due leggi del mondo e dell' anima corrispondendo e sintesizzando, non ne formano, a dir vero, che una sola con due faccie o rispetti. Questa nobilissima verità, che l'anima abbia l'armonia in se stessa, vide ed espose Platone nel *Timeo*. Solamente che noi considerammo l'anima già dotata di corpo, e in relazione col mondo corporeo; egli trova certe leggi d'ar-

monica costituzione nell'anima prima ancora che questa sia immessa nel corpo. Il che gli è suggerito dall'opinione da lui professata, che l'anima abbia preesistito al corpo: opinione per vero erronea, ma che nel ragionamento di Platone annunzia, aver egli conosciute alcune verità nobilissime e profonde. Poichè da questo siamo assicurati, che egli vide doversi riporre il principio dell'armonia nel semplice, nel sensitivo ed intelligente, e non in qualsivoglia cosa corporea, onde dice dell'anima; *λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχὴ τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων* (1), e dopo aver descritto com'ella armonicamente movendosi intenda i sensibili e gli intelligibili, aggiunge che in essa sola possono accadere tai cose (2). Egli vide ancora come per questa forza di sentimento armonico, di cui l'anima è per se stessa dotata da Dio, ella era e dovea essere la dominatrice del corpo (3), e così mirabilmente spiega *la virtù formatrice* propria dell'anima (*Psicol.* 1787-1794).

Certo che le leggi speciali dell'armonia nell'anima racchiuse sono d'una tanta grandezza, moltitudine e profondità che nè Platone le potè raggiungere, nè sono nè saranno esaurite dalle meditazioni di molti filosofi nel corso di molti secoli futuri. Ma una gran cosa è questo solo che da tempo così antico sia stato veduto, che esse si giacciono nell'intima costituzione dell'anima. Il primo pensiero sembra dovuto a Pitagora; il quale però, quando dal generale venne a specificare una tale armonia, si restrinse

(1) *Tim.* p. 36, 37.

(2) Τοῦτο δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον, ἄν ποτέ τις αὐτὸ ἄλλο πλὴν ψυχὴν εἴπῃ, πᾶν μᾶλλον ἢ τἀληθὲς ἐρεῖ. *Tim.* p. 37 C.

(3) L'essere venuto Platone all'ipotesi che l'anima preesistesse al corpo, si spiega appunto così. Egli vide che dal corpo non poteva venire quella forza con cui l'anima domina, organizza, forma e s'adatta il corpo: dunque conchiuse che una tale virtù era propria della sola anima e anteriore al corpo. Non sembra essersi accorto del mirabile sintesismo tra il corpo e l'anima, sì bene di quello tra lo spazio e l'anima, e questo gli bastò per potere in essa concepire degli istinti relativi ad un'armonia esteriore, la quale si può benissimo supporre che sia virtualmente contenuta nel principio soggettivo dello spazio. Ora che la precedenza dell'anima nella mente di Platone fosse venuta dalla ragion detta è chiaro da queste parole. Ο δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος, ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου συνεστήσατο. *Tim.* p. 34 C.

a considerare quella specie particolarissima di legge armonica che governa i suoni (*Psicol.* 1565, 1566). Egli prese dunque la legge dell'armonia che si trova in un solo sensorio, cioè in una particolarissima facoltà dell'anima sensitiva e la universalizzò prendendola per tipo, o tema d'ogni armonia non solo di tutta l'anima umana, ma anche de'corpi celesti e in una parola dell'universo. Questa maniera soverchiamente ristretta di concepire l'armonia che governa il creato, conteneva però come supposizione e base una gran verità, che l' anima e l' universo sono coordinati insieme da una mano sapientissima, quasi due corde unisone in due istrumenti. Che se questo principio è vero, come è indubitatamente, le principali leggi dell'armonia universale e di quelle dell'anima devono essere le stesse. Se non che piuttosto che due armonie identiche, c'è tra l' anima e l' universo sintesizzante un'armonia unica e sola.

163. Essendo dunque pervenuta a Platone per mezzo di Filolao la dottrina pittagorica dell'armonia, il suo pensiero rimase chiuso nelle angustie di questa tradizione (1). Non rimanendogli tempo nella vastità delle ricerche in cui era occupato di meditare una teoria più ampia per compiere la lacuna del suo sistema filosofico, accettò, come una vaga ipotesi, quella dottrina dell'*armonia sonora* e ornandola di novi concetti e di elegantissimo linguaggio, l'applicò a dichiarare la costituzione dell'anima che dovea dar poi vita ed ordine alla macchina corporea dell'universo (2).

(1) Accadeva poi a questi filosofi ciò che accade a tutti coloro che prendono qualche legge particolare per una legge universale, che trovandola poi nell' applicazione troppo ristretta la tirano per adattarla al bisogno. Così dopo avere i Pittagorici presa l'*armonia* sonora per fondamento d'ogni armonia, vedendo nel fatto che non potea quella sola servire alla spiegazione di tutti i fenomeni, l' alterarono, non desumendola dal giudizio dell'orecchio, a cui solo apparteneva, ma a certe proporzioni numeriche conformandola. Questo afferma lo *Stallbaum*, nel suo Commentario al *Timeo*, p. 35, B, colle seguenti parole: *Neque haec ad* organicorum *normam exigenda sunt, qui sonos eorumque intervalla uno aurium auditu metiebantur, sed exposita sunt ad rationem harmonicorum, qui, repudiato auditus iudicio, numerorum proportionibus omnia tribuebant. V. ad Remp.* VII, p. 521, Ma la natura talora mancava d'ubbidire anche alle loro proporzioni numeriche. Allora essi accomodavano la natura a'numeri, di che sagacemente li rimprovera Aristotele. *Metaph.* I, 5.

(2) Era troppo solida la mente di Platone per non accorgersi che si trat-

Si fa adunque ad esporre gli istinti armonici che Iddio pose nell'anima in questo modo. Dico che dopo aver mescolati insieme i tre principî cioè il medesimo, il diverso e l'essenza, e di questi tre fatta una cosa sola, come spiegammo di sopra, distribuì in questo tutte le membra, dandogli il decoro d'un cotale spirituale organismo, e ciascuno delle dette membra riuscìa così composto di quei tre primi elementi (1). Con questo viene a dire che la percezione intellettiva abbraccia lo *spazio sentito* e la *sostanza media* (2), giacchè solo per questa percezione può avverarsi, che in tutti gli istinti e modi d'operare dell'anima appariscano i tre elementi, da cui essa risulta. Le quali membra spirituali dell'anima vengono distinte secondo i numeri della doppia tetraete pittagorica formata dai sette numeri 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 distribuiti nella serie de'pari e nella serie degli impari avente ciascuno a capo l'unità 1, 2, 4, 8 e 1, 3, 9, 27, le quali due tetraeti rappresentano il sistema diatonico, composto di quattro ottave, più un intervallo di quinta e un tono intero (3). Per trovare poi le consonanze in queste quattro ottave, Iddio riempì d'altre porzioni della stessa sostanza trina ed una, gli intervalli tra i numeri della prima e della seconda tetraete, con due numeri medii, cioè col *medio aritmetico* e col *medio armonico* (4); onde ne risultano due serie di dieci numeri ciascuna, ossia una serie di venti numeri. Finalmente per trovare e distinguere i singoli

tava d'un' ipotesi in gran parte arbitraria. Onde egli stesso dichiara d'esporre tale dottrina per dirne pur una che non sia meno probabile delle altre in corso. *Tim.* p. 29.

(1) Ἑκάστην δὲ ἔκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην. *Tim.* p. 35, B.

(2) Noi non ammettiamo che l'anima per esistere abbia bisogno di percepire intellettivamente se stessa come principio o sostanza media, ma solo il suo termine spazio e corpo (*Psicol.* 249 segg.), benchè diamo all'anima un *sentimento proprio*, ma non ancora la percezione intellettiva di questo sentimento che ella acquista posteriormente alla sua esistenza (*Psicol.* 61-81).

(3) Le quattro ottave, ossia τετράκις διὰ πασῶν, sono 1, 2; 2, 4; 4, 8; 8, 16; l'intervallo di quinta διὰ πέντε 16, 24; il tono intero: 24, 27 = 8, 9. L'ottava si componeva di cinque toni e due mezzi toni, cioè dell'intervallo di quarta, διὰ τεσσάρων, e dell'intervallo di quinta, διὰ πέντε; l'ottava, la quarta e la quinta sono le consonanze o toni consoni.

(4) Il medio armonico è quello che supera il primo di tanta parte di questo, di quanta parte del terzo è superato dal terzo medesimo, come 3, 4, 6.

toni e mezzi toni, da per tutto dove c'era l'intervallo di quarta, lo riempì con divisioni per toni interi avanzandone il mezzo tono minore, la cui ragione è computata 256 : 243, e lo stesso, benchè nol dica Platone, convien supporre dell'intervallo di quinta, avanzandone il mezzo tono maggiore, la ragione del quale si computava $273 \frac{3}{8}$: 256. Così la sostanza trina ed una dell'anima fu distinta in membra rispondenti alle ragioni, in cui è compartito a consonanze, a toni e mezzi toni il diagramma; e Platone per dimostrare meglio la grandezza di quest' armonica distribuzione dell'anima mondiale, a cui dovea rispondere il mondo visibile, prese ad esempio un diagramma di tanta estensione, quale i Greci non usarono giammai nelle loro musiche, come già fu osservato da Adrasto presso Teone Smirneo (1).

Così la sostanza una e trina, distribuita in altrettante membra per una serie di numeri, rappresentanti ragioni armoniche, fu divisa da Dio tutta per lungo, di che si ebbero due serie, ciascuna dotata delle stesse proporzioni numeriche: delle quali due liste fece una croce decussata, e piegata ciascuna lista a circolo, se n'ebbero due circoli intersecantisi ne' due punti opposti, i quali circoli rappresentano e rispondono al circolo equinoziale ed al zodiaco. Al primo esteriore, molto più alto del secondo, attribuì la costanza e l'equabilità e lo fece movere verso la destra, cioè dall'occidente all'oriente, chiamando questo il movimento della natura del medesimo; all'altro interiore e più basso e che fece movere verso sinistra, cioè dall'oriente all' occidente, attribuì la varietà e l' incostanza, chiamandolo movimento della natura del diverso. Al giro del medesimo concesse il principato, poichè lo lasciò uno ed indiviso. Ma riguardo al circolo interiore, prima di ripiegare in circolo la lista numerica, ne tagliò via sei pezzi alle giunture de' numeri della doppia tetraete, e n'ebbe sette parti rispondenti ai sette numeri della medesima, ciascuna delle quali movendosi in giro, ne riuscirono le orbite dei

(1) Appresso il Boekio *in Daubi et Creuzeri studiis*, I, III, p. I, p. 42 segg. Tutta la spiegazione del Diagramma platonico vedesi lucidamente dichiarata nel dottissimo commentario del *Timeo* di Gofredo Stallbaum, Gothae et Erfodiae, 1838, p. 140 segg.

sette pianeti, i tre primi e inferiori moventisi con eguale celerità, i quattro ultimi e superiori con celerità disuguali e da quelle de'primi e tra esse, ma pure secondo opportune ragioni. Ora di tutti questi sette orbicolari movimenti, risulta quello che si dice il circolo del diverso.

164. Non è necessario a noi addentrarci in maggiori particolari circa questi armonici compartimenti, non consistendo in questi la parte solida della dottrina: questa sta nel principio generale, che l'anima è la dominatrice del corpo, e quindi che ella stessa lo adatta a sè stessa, l'informa, l'organizza, e il corpo in tutto gli ubbidisce, di maniera che ogni movimento di questo all'anima è dovuto (1). Vediamo come ciò avvenga secondo la mente di Platone.

Primieramente essendo nella sostanza dell'anima lo spazio immensurato, c'è il luogo dove Iddio poteva collocare il corpo. Di poi essendoci un primo sentimento, che s'estende a tutto lo spazio, c'è per così dire la morsa a cui attaccare il corporeo. Poichè il *corporeo* non è che il sensibile, e il sensibile non è che uno stimolo applicato con certe leggi fisse al sentimento primo, che eccitandolo lo modifica, così producendo in lui le sensazioni. Ora dato che un primo sentimento, qual è quello dell'anima, 1° soffra una violenza e così senta un altro principio diverso da sè che esercita su di lui la propria potenza; 2° e questa violenza non abbracci tutto lo spazio, ma essendo limitata disegni in esso co'suoi confini una figura; 3° ne nascano di conseguenza modificazioni o sensazioni nello stesso primo sentimento; 4° e tutto questo con quella stabilità di fisse leggi colle quali sogliamo avere le sensazioni esterne: dato questo, egli è evidente, che esistono quelle sostanze sensibili che noi chiamiamo corpi, e che n'è spiegata la creazione.

165. Dice dunque Platone che « dopo che fu compiuta tutta « la costituzione dell'anima secondo la mente del suo Creatore « (*κατὰ νοῦν τῷ ξυνιστάντι*), tosto artificiò tutto il corporeo dentro

(1) Noi abbiamo distinto due classi di leggi regolatrici del moto de'corpi, quelle dell'*attrazione* e quelle dell'*inerzia*, alle quali crediamo doversi assegnare diversi principî, attribuendo solo le prime a un principio d'animazione. *Psicol.*, 1828 segg.

« ad essa, e il medio adattando armonicamente alla media, li ac-
« cozzò insieme. Ma essa dal mezzo per tutto infino alle estremità
« del cielo stendendosi e tutta ad esso intorno esteriormente
« sópraffluendo ed in sè medesima rigirando, ad un'incessante e
« sapiente vita così diede per tutta la lunghezza del tempo un
« divino principio (1) ».

Nel qual luogo s'osservi che:

1° Dice che il corpo fu fatto da Dio tosto dopo ultimata la costituzione dell'anima, μετὰ τοῦτο, onde qui non lascia che l'anima dell'universo viva gran tempo separata dal corpo, secondo l'ipotesi che altrove introduce delle anime viventi, immuni da ogni concrezione materiale.

2° Che dando a tutto l' universo corporeo un' anima sola, cade rispetto all'anima mondiale la censura che Aristotele fa ai Pitagorici e a Platone, cioè che questi credesse, ogni anima poter convenire ad ogni corpo.

3° Che dicendo che l'anima del mondo si volse in se medesima quand'ebbe il corpo e diede principio alla durata della vita, ben dimostra che tutte le membra e i movimenti prima distinti nell' anima esprimevano non atti, ma potenzialità instintive.

4° Che tosto che l' anima mondiale ebbe il corpo, i suoi due movimenti spirituali cioè quello dell' intelligenza ossia del medesimo, e quello del sentimento ossia del diverso, rapirono colla loro potenza dominante il corpo, e in questo si rappresentarono coi due movimenti opposti del cielo, delle stelle fisse che si move equabilmente, prendendo la legge dal moto dell'intelligenza, e del cielo solare planetario, che si move con variati e molteplici modi, prendendo la legge dal moto del sentimento: onde nel mondo materiale comparve un simulacro sensibile del mondo spirituale e invisibile, un simulacro cioè del Ciclo del Medesimo e del Ciclo del Diverso, i due elementi di cui l'anima si compone.

5° Che quindi la causa efficiente e movente del mondo sensibile e fenomenico è il mondo invisibile e spirituale, e quello non è che una cotale copia e imitazione di questo.

(1) *Tim.*, p. 36.



6° Che all'anima dell'universo dopo aver data la vita a tutto il mondo corporeo, compresi gli ultimi cieli, rimane ancora una parte sopramondana circonfusa al mondo (*κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα*) contenente il mondo (1), quella parte certamente che nel Fedro chiama *sopramondana*. Così il mondo corporeo non può rappresentare l'anima compiutamente; perchè quantunque ci vengano rappresentati sensibilmente i movimenti di due elementi dell'anima, il diverso e il medesimo, quello del diverso col volgersi del cielo planetario, e quello del medesimo col volgersi del sommo cielo; tuttavia rimane ancora, al di là di tutto il cielo visibile, uno spazio infinito occupato dall'anima, dove non dice Platone se ci sia moto o quiete e vuol forse significare ciò che non ha moto nè quiete, cioè l'*essere* puro, a cui nel Sofista nega ogni quiete ad un tempo ed ogni moto, d'entrambi de' quali generi esso è il contenente; cioè è genere maggiore di essi. E certo che ivi fuori del mondo corporeo nulla più v'ha di sensibile, come avea detto avanti (2), laonde a quel luogo si riferisce indubitatamente l'anima, in quant'è partecipe de' puri e primi intelligibili (3).

166. Agli intelligibili appartiene l'esemplare del Mondo chiamato da Platone *ζῷον ἀΐδιον* (4). L'eternità che a questo solo divino esemplare conviene, non può appartenere all'animale generato, cioè al Mondo (5). Ma acciocchè questo imitasse, per quanto era possibile, quell'eterno, fece « una mobile imagine dell'eternità »; fece, adornando ad una il Cielo, un'eterna imagine « fluente secondo il numero dell'eterno manente nell'uno (6) ». L'eterno ma-

(1) Anche prima avea detto: *ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς, διὰ παντός τε ἔτεινε, καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε κ. τ. λ.* *Tim.* p. 34. — Cf. *Alcinous Doct. Plat.* 14; *Max. Tyr.* XV, 5; *Plat. Enn.* IV, 3; *Porphyr. ap. Eus. Proep. E.* XI, p. 556; Plut. *De An. Procreat.*

(2) *Ὁρατὸν γὰρ οὐδὲν ὑπελείπετο ἔξωθεν, οὐδὲ γὰρ ἀκουστὸν κ. τ. λ.* *Tim.* p. 33.

(3) Tra le stravaganze è da riporsi la questione nata da questa dottrina di Platone delle due anime, l'una dentro, l'altra fuori del mondo. *V. Bruck. Hist. Ph.* T. I, p. 702. — *Chalcid.* p. 314 ed. *Fabr.*

(4) *Tim.*, p. 27.

(5) *Καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν.* *Tim.* p. 37 D.

(6) *Εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα.* *Tim.* p. 37, D.

nente nell'uno è Dio, della stessa permanenza di cui è dotato anche l'Esemplare del Mondo in se stesso considerato. Ma poichè questo esemplare era da Dio pensato, affinchè a sua norma si potesse produrre il Mondo reale, esso non dovea rappresentare l'eternità di Dio, ma il tempo, per solo il quale può il Mondo imitare la divina eternità. Laonde nell'esemplare del mondo Iddio pensò l'imagine a cui dovea crearsi il tempo, e questa imagine che forma parte dell'esemplare dicesi imagine della eternità *εἰκὼν αἰῶνος*; cioè dell'uno eternamente immanente che è Dio, e dicesi *eterna*, appunto perchè appartiene all'esemplare *αἰώνιον εἰκόνα*, ma dicesi nello stesso tempo mobile, *κινητόν*, e progrediente secondo il numero, *κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν*, perchè rappresenta la mutabilità e quasi scorrevolezza del Mondo reale. Dove apparisce in che modo Platone dica ora *immobili*, ed ora *mobili* certi intelligibili: sono immobili in se stessi, ma nel loro seno hanno la *mobilità esemplare* della mobilità reale, copia di quella (1).

Distingue dunque Platone anche qui quelle due specie d'intelligibili di cui abbiamo parlato di sopra: 1° il primo intelligibile, che è Dio, e tutto ciò, che in proprio appartiene a Dio; 2° il secondo intelligibile che è l'esemplare del Mondo. Il mondo è l'imitazione di questo esemplare, come l'esemplare è l'imitazione o la similitudine di Dio, la più fedele, che fosse possibile, data la condizione che dovesse esser creato. Questa condizione importava che il Mondo non potesse esser necessario, nè eterno, nè immutabile, ma volendo tuttavia Iddio renderlo simile per quanto esser potesse alla propria eternità e consistenza, gli diede

(1) Oltre questa mobilità immobile ed esemplare, Platone sembra che attribuisca alle idee qualche altra mobilità, di cui esse sieno non l'*esemplare*, ma il subietto. Ma in tal caso la parola immobilità significa tutt'altro. 1° Nel X *De Rep.*, fa le idee, cioè alcune idee, prodotte da Dio: questa cotale emanazione si concepisce come un movimento, benchè non sia. 2° Nel *Sofista*, p. 248, sembra che dia alle idee la *passività* e il *moto*, perchè sono atte ad esser pensate, ma l'esser pensate dalle menti non le rende veramente passive nè mobili. 3° Nel *Parmenide*, p. 151, dà alle idee il movimento perchè s'accoppiino insieme, secondo certe leggi di cui parla anche nel *Sofista* e altrove; ma tutto questo è relativo alla mente umana limitata. Del tempo attribuito alle idee secondo la mente di Platone, vedi Tennemann, *System. Platon.* I, III, p. 9, segg. e II, p. 316.

la durata del tempo. Pose dunque nell'Esemplare la contingenza, il numero, la successione, la mutabilità, ma tutte queste cose ve le pose in un modo eterno: di maniera che l'Esemplare non fosse il subietto della mutazione, ma il disegno e il decreto di tutto ciò che dovea esser nel Mondo, vero subietto di tali vicissitudini. La natura di Dio dunque nulla avendo di tali cose, non potea nè pure prestare di tali cose l'esempio, e però convenne che il pensiero divino imaginasse un esemplare a posta a cui similitudine creare il mondo, che a lui somigliasse, di maniera che non gli somigliava pienamente, ma quant'era possibile che gli somigliasse l'Esemplare.

L' esemplare dunque sebben eterno in se stesso, perchè ab eterno da Dio pensato, riceve dall'atto della divina volontà, che si determina a creare, una condizione che lo limita, e una natura relativa al creabile, oggetto di quell'atto di volontà; di che apparisce che l'Esemplare e il Mondo appunto per questa natura relativa si chiamano e sintesizzano, ma quello è subiettivamente immutabile avendo solo in se la *mutazione obiettiva* (e tutto ciò che è obiettivo, è immutabile), questo è subiettivamente mutabile realizzando in sè quella obiettiva mutazione. A Dio dunque, dice Platone, e all'esemplare, come oggetto, non ispetta il fu, o il sarà, ma solamente l' È. « Poichè l'essere stato, o l'essere futuro sono movimenti. Ma l'eterna sostanza essendo sempre immobilmente la medesima, nè si fa mai più vecchia nè più giovine, nè fu finora nè sarà in avvenire (1). »

167. Descritta così la formazione dell' anima e del corpo mondiale, narra la formazione delle specie d'animali minori, le quali sono tante quante ne vede Iddio nell'idea d'animale (2), e tutte comprese nell' esemplare del mondo, poichè non sarebbe perfetto se alcuna ne mancasse. E però ci dovea essere anche la generazione degli animali mortali, i quali non potevano essere

(1) Λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν, ἔστι τε καὶ ἔσται· τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον, κατὰ νὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει· τὸ δὲ ἦν, τό τ' ἔσται περι τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι· κινήσεις γὰρ ἔστον· τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον οὔτε πρεσβύτερον σβύτερον, οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι ποτε, ὀυδὲ γεγονέναι νῦν, ὀυδ᾽ εἰσαῦθις ἔσεσθαι. *Tim.* p. 38, A.

(2) Ἧπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὅ ἔστι ζῶον, οἷαι τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν. *Tim.* p. 39, E. Dove « ciò che è animale » esprime « l'essenza generica dell'animale ».

formati immediatamente da Dio, perocchè in tal caso sarebbero stati immortali anch'essi (1). Ma di quello tra tutti questi animali, al quale conviene in comune cogli immortali l'appellazione di divino (2), Iddio stesso somministrò il seme ed il cominciamento (σπείρα καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω) formando delle reliquie di quella stessa sostanza, di cui avea elaborata l'anima del Mondo, un certo numero d'altre anime che distribuì ai grandi e per divina virtù immortali animali, cioè agli astri, un'anima seminale per ciascuno di essi, lasciando a cotesti divini il carico di generare con questo seme di divina provenienza gli animali razionali, formando i loro corpi, e alimentandoli; e quando si consumassero, ricevendo di novo in sè la materia (3). Poichè le anime per una certa necessità, e non per colpe precedenti devono essere copulate ai corpi (4). Non appartiene allo scopo del nostro discorso esporre qui più ampiamente per quali ragioni Platone volle distribuite da Dio le anime seminali ai corpi celesti, l'affinità o convenienza di ciascuna a ciascuno de' detti corpi, nè ci giova entrare a discutere se e come Platone ammettesse i Pianeticoli. Allo scopo del nostro discorso basta d'indicare che il nostro filosofo seco stesso faceva ragione, che Iddio, creato il mondo, avesse in esso collocato la virtù generativa; per modo che l'astro avendo una soprabbondanza di vita, cioè non solo

(1) Δ'ἐμοῦ δὲ ταυτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα, θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν. *Tim.* p. 41, B.

(2) *Tim.* p. 41, C.

(3) Τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα παλιν δέχεσθε. *Tim.* p. 41, D.

(4) *Tim.* p. 42. Avea già detto, p. 30, che, volendo Iddio fare un mondo visibile, e questo non potendo esser perfetto senza intelligenza, nè l'intelligenza potendo stare senza l'anima, Iddio diede « la mente all'anima e l'anima al corpo ». Differisce dunque il mito del Timeo dal mito del Fedro: in questo, ciascun anima ha il suo carro, col quale corre insieme cogli astri; nel Timeo le anime seminali, da cui poi si generano gli animali razionali, sono unite agli astri come su un carro, dal quale sono portate, ἐμβιβάσας ὡς εἰς ὄχημα. Nel Fedro quelle che uscendo di via, od urtandosi nel fervido corso colle mete, e sciupandosi l'ali cadono in terra e s'aggruppano con un corpo: nel Timeo è Dio stesso che dispone e comanda all'astro di generare e formare il corpo all'animale, per la necessità che l'ottimo esemplare del Mondo sia tutto realizzato. Di questo mito oltre il Fedro, p. 248, vedi *Thoed.* p. 107, B sgg. — *Legg.* X, p. 904, 614; *De Rep.* X, p. 620; *Politic.* p. 270. — Cf. *Plotin. Enn.* IV, 7, 13, e ivi *Creuz.* T. III, p. 257.

la vita mondiale sua propria, ma l'anima seminale che il rende atto alla generazione, nè mancandogli la corporea materia, dalla sua anima e mente e virtù generativa dominata, abbia forniti e organizzati di sè gli animali, e tra essi l'uomo ragionevole da Platone chiamato θεοσεβέστατον (1), il quale poi, come pure gli altri, per una sua propria generazione, atteso il continuo aiuto della natura mondiale, si moltiplica (2). L'anima dunque dell'uomo, formata della stessa sostanza dell'anima del mondo, e quindi de' tre elementi del Medesimo, del Diverso, e della sostanza media, e ordinata colle stesse proporzioni armoniche (3), ha in sè medesima di continuo il doppio movimento ciclico del Medesimo e del Diverso che si fa senza strepito e suono, ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς (4), ed è l'azione dell'interna sua vita di sentimento e d'intelligenza ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου (5). Nè quest'intelligenza è priva di idee, poichè ancor prima, che per la virtù organizzatrice degli astri a cui appartengono le anime seminali, ricevessero i loro corpi speciali, e si moltiplicassero, Iddio mostrò ad esse anime seminali la natura dell'universo e le leggi fatali, τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξε, νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς (6), e in queste l'equità con cui furono a principio create tutte allo stesso modo, rimanendo a ciascuna affidata la futura sua sorte, e come di essa si sarebbe formato quell'animale umano di tutti religiosissimo.

Ma quando l'astro, poniamo la terra, mette in movimento una moltitudine di particelle di fuoco e d'aria e d'acqua e di terra per formare all'anima seminale de'corpi, allora quelle particelle ra-

(1) « Cultore più divoto della divinità ». *Tim.* p. 41, E.

(2) Vedi questa stessa maniera di spiegare per una virtù naturale posta da Dio nel Mondo la generazione e l'aumento e il decremento degli animali nel *Fileb.* p. 28 sgg. E procede da Pitagora e da' Pitagorici: *Audiebam Pithagoram, Pithagoreosque omnes nunquam dubitasse, quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus.* Così Cic. *de Senectute*, C. 21. — Vedi *De N. D.* I, 11; — *Xenoph. Memorabil.* I, 4, 8; — *Diog. Laert.*, VIII, 28; — *Procl. Theol. Plat.* p. 92.

(3) Nel Fedone p. 92 sgg. prova che l'anima non si può definire un'armonia, ma che l'armonia consegue alla composizione dell'anima.

(4) *Tim.* p. 37, B.

(5) Ivi, p. 36, E.

(6) *Tim.* p. 41, E.

pite in turbine con movimenti molteplici per apprendersi ed accozzarsi assaliscono in folla ed in tumulto l'anima; di maniera che dalle percosse disordinate di questo fiume d'atomi rimangono in essa impediti e sconcertati nel loro corso i due circuiti del Medesimo e del Diverso, che costituiscono la sua vita sapiente, ed essa rimane allora del tutto stupida e smemorata, ond'è che l'uomo nasce in apparenza così ignorante. Poichè il circuito della natura del Medesimo soprafatto da un tal fiume entrante ed uscente di continuo dal corpo che si organizza, viene impedito e sospeso, l'altro poi del Diverso perde la sua armonia, e quantunque nè l'uno nè l'altro possano esser distrutti perchè posti da Dio, tuttavia contrastati, l'uno s'arresta, l'altro, quello del sentimento, va come senza ragione, *ἀλογως* (1), finchè non si rimettano nel pristino stato.

168. Così le cose tutte finite e nella loro materia e nella loro forma si creano; e non solo la forma dà il suo finimento (*πέρας*) ai singoli enti, ma dà un altro finimento alle cose tutte insieme, cioè un ordine sapiente, *εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξας ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον* (2). Conviene dunque distinguere tre cose, secondo Platone, le *idee* eternamente da Dio pensate, intelligibili; le *anime* spirituali ed insensibili composte de'tre elementi, del Medesimo, del Diverso e della sostanza media, e finalmente i *sensibili* i quali nascono quando le anime s'uniscono ai corpi e acquistano i sensòri, nascimento che in più luoghi descrive Platone (3). È dunque singolare a vedere come Aristotele quando si fa a combattere le idee di Platone, non riferisce mai ad esse altro che i sensibili, tacendosi interamente dell'anima nel cui seno sono creati i corpi, onde dalla congiunzione di essa con questi poscia i sensi ed i sensibili fenomeni traggono l'origine.

169. E qui conviene osservare come il Diverso, secondo la mente di Platone, sia un genere più esteso di quello de'Sensibili, perchè vien posto da Dio nell' anima avanti della produ-

(1) *Tim.* p. 43, E.

(2) *Tim.* p. 30.

(3) *Tim.* p. 42, 43, 64 sgg.; *Phileb.* p. 32 sgg., 34. — *Cf.* Tennemann, *System. Philos. Plat.* I, III, p. 32; *Anonym. de Vit. Pithag.* p. 116. Ed. Kiessl.

zione di questi. Vi ha dunque nell'anima qualche cosa di mutabile e molteplice che non è il sensibile corporeo: ma la materia appunto del Diverso, che è nella natura dell'anima, riceve la sua continua rimutabilità, cioè la *rimutabilità* della sua forma, che esce dalla materia e vi entra di continuo, come dice Platone in altro luogo. Il che si intenderà facilmente, se si considererà la materia corporea tutta per la sua stessa essenza esser dentro all'anima contenuta, dove Iddio l'ha creata, inseparabile da questa, e però da questa ricevente l'unità, senza la quale dissipandosi s'annullerebbe, cioè diverrebbe un essere assurdo, e altresì dall'anima pienamente dominata. La ragione dunque, per la quale le particelle di materia hanno di necessità un'estensione, si è perchè dall'anima la ricevono; ogni estensione essendo nell'anima e non potendo esistere fuori del semplice ed uno estensione alcuna di sua natura continua e non moltiplice, chè il continuo e il moltiplice involgono contraddizione. Ora, come la estensione, che è nell'anima, è quella stessa in cui è diffusa la materia e la forza corporea (*Ideol.* 735,736, 749-763) a' cui elementi però è determinata dal Creatore la quantità e la figura; così l'anima pure dominando e movendo questa materia e questa forza corporea secondo i suoi proprii istinti, le dà, secondo Platone, quella configurazione che mostra d'avere, sia come corpo dell'animale massimo, che è l'universo, e degli animali maggiori in esso contenuti, che sono gli astri, sia altresì come corpo degli animali minori, e in tutte le generazioni di cose; e produce tutti i grandi e i minimi movimenti, fino a quelli delle coesioni e delle chimiche affinità. Così la materia riceve dall'anima non già propriamente la forma ideale, che non può essere un abito della materia, ma una copia e un'imitazione apparente ai sensi di quella forma ideale. E che le forme della materia corporea e sensibile siano una copia, imitazione e partecipazione dell'idee ad essa relative, vedesi da questo che le forme s'intendono nelle idee, quando sono nel senso ricevute, e nelle idee si vede il loro essere eterno; ma ne' corpi, all'incontro, essendo forme periture, non si vedono eterne, e però non sono l'essere immutabile, ma una sensibile espressione e rappresentazione dell'essere immutabile. E poichè quando le sensibili forme son vedute e così intellettivamente apprese nel-

l' idea, nell'anima nostra intellettiva si fa una cotale sopraapposizione e immedesimazione della copia sensibile coll'originale intelligibile, perciò anche le forme sensibili si dicono giustamente partecipare le idee nella mente nostra e nell' atto della nostra percezione intellettiva di essa, e nella memoria, secondo la quale ne'discorsi intorno a tali cose ci esprimiamo. Le forme adunque e la distribuzione delle cose sensibili essendo determinate dall'anima secondo le ragioni armoniche della sua interna costituzione, e l'anima essendo con una così perfetta sapienza ordinata da Dio secondo l' eterno esemplare, procede che noi dai sensibili andiamo alla cognizione dell' anima, e da questa all'esemplare, e da questo alla mente eterna, e da questa al bene, cioè a Dio, e che affermiamo « ch'ei v'abbia molto infinito nell'uni« verso e fine sufficiente; ed una non ispregevole causa, ad « essi soprastante, ordinatrice e temperatrice degli anni, delle « stagioni e de' mesi, la quale a troppo buon diritto sapienza « ed intelletto potrebbesi addimandare (1) ».

Le idee dunque sono partecipate in un modo dall' anima, e in un altro dai corporei sensibili, ed è per questo che da Platone, come dicemmo, sono assomigliate ad un *giogo* imposto da Dio all'anima ed alle cose, dal quale, insieme connesse, insieme comunicano. Ma all'anima, come a me pare, specialmente si dee riferire la *presenza* delle idee, *παρουσία*, ai corporei sensibili la *comunione*, *κοινωνία* (2). Giacchè i sensibili colle loro forme imitano, come dicevamo, le idee loro corrispondenti, e le loro imagini nell' anima nostra colle idee, quasi direi, combaciandosi, diventano con esse una cosa, rispetto all' atto del nostro vedere, cioè un solo oggetto della nostra percezione (*Ideol.* 322, 323, 331 segg., 356 segg.) L'anima poi, avendole presenti senza che con esse si confonda, le intuisce. Ma poichè di certe idee come di quelle della Bellezza e della Giustizia essa solo partecipa in modo che in sè le realizza, perciò Platone esprime l'unione di tali idee coll'anima non solo col vocabolo di *pre-*

(1) Ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας ἱκανόν· καὶ τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν. *Phileb.* p. 30.

(2) *Phaed.* p. 100, D.

senza, ma ancora con quello di *abito*, come nel Sofista, ove dice che l'anima diventa giusta e sapiente per la *presenza* e per l'*abito* di tali idee, *ἕξει καὶ παρουσίᾳ* (1). Pure la giustizia e la sapienza e simili entità come *abito*, sono accidentali all'anima, e quindi nasce la quistione se la giustizia e la bellezza, come abito dell'anima, sieno una similitudine e copia della giustizia e della bellezza, come le forme de' sensibili sono una copia di ciò che è nelle idee. La qual questione non oserei dire che si sia presentata chiaramente ed esplicitamente alla mente di Platone: ma dicendo che sono di quelle cose che possono essere presenti od assenti (2) nell'anima, non c' impedisce di credere che la stessa essenza della giustizia possa divenire un abito dell'anima, non potendo la giustizia essere imitata senza che sia distrutta, giacchè l'imitazione della giustizia, se non è giustizia, non può essere che una simulazione di giustizia e però tutt'altro che giustizia.

Le idee dunque, secondo Platone, non possono essere ricevute dalle cose inanimate e sensibili, perchè la loro essenza è di essere *intelligibili*. Non essendo dunque intese, non sono per sè stesse ricevute da'corpi, ma questi partecipano solo di alcune loro *similitudini*. Similitudini poi si dicono, perchè, ove per mezzo del senso sieno date all'anima, essa vede le immagini sensibili nelle idee corrispondenti; quelle dunque conducono l'anima a queste, e però si dicono similitudini di queste.

170. E così l'anima è descritta da Platone come la mediatrice e il vincolo del mondo sensibile coll'intelligibile, con quello comunicando col suo elemento del Diverso, e con questo col suo elemento del medesimo. E quindi nel Sofista dice che « noi col « corpo comunichiamo pel senso colla generazione, e coll'anima « pel raziocinio colla vera essenza, la quale si mantiene sempre « la medesima e allo stesso modo, mentre la generazione altre « volte altramente » (3). Ma secondo Platone questa comu-

(1) Ἀλλ' οὐ δικαιοσύνης ἕξει καὶ παρουσίᾳ τοιαύτην αὐτῶν ἑκάστην γίγνεσθαι, καὶ τῶν ἐναντίων, ἐναντίαν. *Soph.*, p. 247, A.

(2) Δυνατόν τῳ παραγίγνεσθαι καὶ ἀπογίγνεσθαι. *Soph.*, p. 247, A.

(3) Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δε, ψυχῇ, πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν· ἂν δεὶ κατὰ ταυτὰ ὡσάυτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως. *Soph.*, p. 482, A.

nicazione dell' anima intellettiva coll' essenza involge un' azione reciproca, perchè dice che il *conoscere*, che appartiene all'anima, è agire, e l'*essere conosciuto*, che appartiene all'essenza, è patire (1). E che conoscere sia agire, non ci può esser dubbio; ma noi neghiamo che all' agire corrisponda sempre il patire (*Rinn. III*). Ma il *patire* che adopera qui Platone deve intendersi piuttosto del predicamento *esser avuto*, perchè sarebbe contrario a tutta la dottrina di Platone che l' essenza sofferisse qualche vera modificazione dall' anima, quand' ella è anzi: *ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ωσαυτος* ; quella che si modifica è l' anima, ricevendo l' atto del conoscere e una luce che diventa anche subiettiva per l'appropriazione naturale dell' intelligibile essenza, luce resa così indivisibile dall'anima stessa. Si consideri che sotto la parola *conoscere* Platone comprende non meno il conoscere speculativo che il *pratico*, onde la *virtù* stessa è concepita da Platone come una *scienza*. Quindi il praticare, a ragion d'esempio, la giustizia, non è che un conoscere la giustizia, appropriarsi questa *idea*, che diviene così *abito* dell'anima e parte della sua propria natura. Conoscendo dunque l'anima le idee, parte in modo speculativo e parte in modo pratico, s' intende come il *medesimo*, che abbraccia appunto le idee, sia posto da Platone come elemento mesciuto e rimestato da Dio nella sostanza dell' anima. Onde nel Fedone dice che all' anima appartiene quell' essenza

E prima contro i materialisti avea provato che se l'anima da una parte ha il *corpo*, dall'altra comunica colla giustizia, colla sapienza, colla virtù, che non potendosi nè vedere nè toccare convien dire che sieno incorporei o sieno nulla, p. 247.

(1) *Ὡς τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αυ ξυμβαίνει πάσχειν· τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθόσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖται διὰ τὸ πάσχειν.* Ma soggiunge « il che noi diciamo che circa una cosa stabile non può accadere » (*Soph.* p. 248, E; 249, D). Il che ben prova esser detto per mostrare la questione perplessa e per iscioglierla di poi mostrando che le essenze, secondo una certa legge, si comunicano e si aggruppano insieme, e che sebbene esse sieno immutabili, tuttavia non sono senza un nesso reciproco, e così pure hanno un nesso coll'anima in quanto possono essere da essa conosciute. Onde la loro presenza o assenza all'anima pare un loro moversi e l'esser conosciute un patire ; ma questa specie di patire e di moversi nulla cangia della loro interna natura stabile ed eterna.

che si denomina « ciò che è » (1), il che è quanto dire l'essere che sta nell'idee.

170. E questo è il germe dell'immortalità dell'anima. Laonde nel Fedone il nostro filosofo è tutto intento a dimostrare questo: che le cose sensibili e corporee non hanno alcuna stabilità, alcun vero essere; che il vero essere è sempre il medesimo, ma che col raziocinio all' anima si manifesta qualche cosa di ciò che veramente è, e perciò non può perire. Più dunque le riesce di sottrarsi alle illusioni e distrazioni sensibili, e di raccogliersi in sè stessa, lasciato il corpo, più altresì ella comunica coll'ente, e quasi con mano l'apprende (*ὀρέγεται τοῦ ὄντος*); onde quando poi ella del tutto priva del peso corporeo, sarà con ciò che mai non muore, si troverà continua, ricevendo dalla intima e non più impedita sua unione con quella eterna natura la perenne, immortale e stabile vita (2). E questo astrarsi dell'anima dal sensibile e vivere d'intelletto, dice Platone, che è uno stare con se stessa (*αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι*), un raccogliersi in sè stessa (*συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς αὑτὴν* (3)), appunto perchè egli considera le idee così unite all' anima, che ne informino la natura. Onde distingue il considerare che fa l'anima gli esistenti per mezzo del corpo (*διὰ σώματος*), dal considerarli per se stessa (*δι' αὑτῆς*), recandole il primo modo inscizia, e scienza il secondo. Onde la filosofia insegna all'anima « di non creder nulla fuorchè a sè medesima, in quant'ella *per se stessa* intende ciascuna di quelle cose che sono per se stesse » (4); il chè è quanto dire che le essenze devono essere conosciute immediatamente dall' anima e non per alcuna effigie o copia che gliele presenti.

A malgrado di questo, non confonde Platone l'anima intellettiva coll'idee, onde si contenta di dire che ad essa è *simile* ciò che è divino, immortale, sapiente, cioè l'idee; *τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ*

(1) Ὥσπερ αὐτῆς ἐστιν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὃ ἐστιν. *Phaed.* p. 92 D.

(2) *Phaed.* p. 65, e in tutto questo ammirabile dialogo è svolto lo stesso argomento sotto diversi rispetti.

(3) *Phaed.* p. 80, E.

(4) Ivi, p. 83.

θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον (1); e che l'anima virtuosa, la quale in questa vita si divide colla contemplazione e coll' amore dell'eterno dal corporeo, e segue la ragione e quel vero e divino, superiore all'opinione che in essa si trova, quando lascia per la morte il corpo, spera di migrare in quello a sè cognato (εἰς τὸ ξυγγενες (2); laddove all'opposto quell'anima che parte da questa vita infetta del sudiciume corporeo, ricade in un altro corpo, acciocchè quasi ivi seminata rinasca, e rimane priva del consorzio della divina, pura e uniforme essenza: καὶ ἐκ τούτων ἄμοιρος εἶναι τῆς τοῦ θείου τε καὶ καθαροῦ καὶ μονοειδοῦς συνουσίας (3).

171. Accenna poi che Iddio pose gli astri, animali divini, col corpo di puro fuoco nella sapienza del potentissimo, cioè del Medesimo (4): laddove dice che all' anime seminali mostrò la natura dell' universo e insegnò loro le leggi fatali (5); di che si può dedurre, che la scienza innata, da Platone conceduta all'anime umane, sia la cognizione dell'Esemplare del mondo o d'alcuna parte di esso. Non diede dunque Iddio, secondo Platone, a queste anime la visione di se stesso, causa dell' Esemplare, ma l'Esemplare; e imitandolo imperfettamente, per questi vestigi sono condotte sempre con un'inclinazione veementissima al Bene stesso, che è appunto la causa delle idee che compongono l'esemplare, e quella che in sè contemplandole, le contiene e le rende vive ed efficaci creatrici del mondo. Così spiega Platone il tendere di tutti gli esseri umani al Bene, come una tendenza a Dio, oscuramente e quasi per enimma conosciuto, e pur incessantemente desiderato. « Tutta l'anima, dice, desidera « il Bene, e in grazia di lui fa tutte le cose, augurandosi che « esso pure sia qualche cosa (ἀπομαντευομένη τὶ εἶναι) e tuttavia « dubita e non può a sufficienza comprendere che cosa sia, nè « lo ha così chiaro e certo come l'altre cose; e però intorno « a queste s' inganna quando si fa a giudicare che cosa sia « utile » (6). Quella insufficienza con cui l'uomo conosce il bene,

(1) *Phaed.* p. 81, A.
(2) Ivi, p. 84, B.
(3) Ivi, p. 83, D, E.
(4) Τίθησί τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν κ. τ. λ. *Tim.* p. 40, A. — *Cf.* p. 36, C.
(5) *Tim.* p. 41, E.
(6) *De Rep.* VI, p. 505 D, E.

quell'augurarsi che sia veramente qualche cosa e pur dubitarne, quel tendere tuttavia in questo oggetto, così oscuramente e incertamente conosciuto, con tutta l'anima, con tutti gli atti della vita (ὅ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, μέγιστον μάθημα), questo facile ingannarsi del giudicare intorno all'utilità dell'altre cose, benchè più conosciute, a cagione della insufficiente cognizione che s'ha del Bene, essendo la misura e la norma secondo la quale devonsi giudicare; sono de' tratti sublimi d'una mente straordinaria. E quantunque l'idea del Bene rimanga così all' umana mente involta in una certa misteriosa caligine, pure a preferenza d' ogni altra si dee pregiare e cercare siccome la massima delle discipline, μέγιστον μάθημα) (1). Niun' altra cognizione giova senz'essa, come niente pur vale il possedere tutte l'altre cose senza il Bene (2). E Platone parla di quel puro e perfetto Bene, che dee essere misura di tutti i beni e le cose, di cui si pervertirebbe il concetto se d'alcuna sua minima parte si diminuisse, poichè « di niuna cosa può esser misura ciò che è imperfetto » (3).

172. Ma per quali vie può dunque l'uomo pervenire a quella se non compiuta (mentre si trova in questa vita e circondato da questo corpo) almeno sufficiente notizia del Bene a cui aspira? — Vediamone il come, partendo dai più eccellenti intelligibili dati all'anima umana dall'ideè più eccellenti di cui ella sia stata fatta partecipe. Noi dicemmo che l' oggetto proposto da Dio all' intuizione naturale dell'anima non è, secondo Platone, Dio stesso, ma il divino esemplare del mondo, che alcun' anima intuisce più perfettamente, alcun' altra meno. Da questa intuizione naturale l' anima per mezzo del *raziocinio* può innalzarsi ad una sufficiente cognizione del Bene, che è la causa del mondo, Iddio, atteso che in quest' esemplare ci sono i vestigi del divino suo autore, ed è con esso intimamente connesso come effetto ottimo, per quanto può essere, d' una causa assolutamente ottima. Ma a tanto non perviene se non con varî passi del raziocinio, i

(1) *De Rep*. VI, p. 505, A.

(2) Ivi, p. 505, A.

(3) Μέτρον τῶν τοιούτων ἀπολεῖπον καὶ ὁτιοῦν τοῦ ὄντος, οὐ πάνυ μετρίως γίγνεται· ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν, οὐδενὸς μέτρον. *De Rep*. VI, 504, C.

quali addimandano quel continuo esercizio di meditazione e continuo sforzo della mente d'astrarsi dal corporeo ed ascendere all'invisibile e all'ottimo, a cui Platone riserva il nome di filosofia. Primieramente conviene ben distinguere quattro gradi di cognizione, due appartenenti all'ordine delle cose visibili, e due a quello delle cose invisibili. Perchè le cose visibili si dividono in due classi: 1° le imagini, 2° le cose reali di natura o d'arte (1). Di qui due affezioni dell'animo (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα), cioè l'*affigurazione*, εἰκασία, che si riferisce all'immagini visibili delle cose, come quelle che si vedono riflettute da uno specchio d'acqua o nell'ombre, e la *fede*, πίστις che si riferisce ai reali stessi corporei, e dicesi da Platone fede o persuasione, poichè intorno ad essi noi prestiamo fede alle passioni de' nostri sensorî e ce ne persuadiamo senz' altra ragione. Le cose invisibili ed incorporee del pari si dividono in due classi: 1° le *cose conosciute* mediante un raziocinio che parte da altre cose conosciute, come da *supposizioni* ammesse gratuitamente per vere senza ascendere colla mente al primo principio ed evidente della cognizione; 2° il *principio* stesso *conosciuto* mediante un raziocinio che movendo da supposizioni, non ammette queste per vere, ma da queste ascende a trovare il principio evidente, dal quale poi, discendendo, si conoscono poi indubitatamente per *vere* le cose dedotte. L'affezione che nell'anima corrisponde al principio di questi due generi è chiamata da Platone *cogitazione*, διάνοια, quella che corrisponde al secondo è chiamata mente o *intelligenza*, νόησις.

Tutte queste quattro affezioni e funzioni dell'anima suppongono l'intuizione dell'essere. Quando conosciamo la cosa sensibile per mezzo di qualche suo ritratto esterno, come, per servirci dell' esempio che usa Platone stesso nel X della Repubblica, d'una dipintura, allora noi abbiamo prima la *percezione sensibile* di quella imagine, poi la *percezione intellettiva*, da questa l'idea della dipintura, e da quest'idea passiamo all' idea della cosa reale: tutte queste operazioni e l'affezione dell'animo

(1) Non c'è dubbio che Platone non comprenda anche l'opere d'arte in queste parole τά τε περὶ ἡμᾶς ζῶα, καὶ πᾶν τὸ φυτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος. *De Rep.* VI, p. 510 A.

conseguente sono comprese da Platone sotto la parola εἰκασία. Quando conosciamo la cosa sensibile per se stessa dopo la percezione sensitiva e la percezione intellettiva e l'idea *della cosa*, noi prestiamo fede alla sua esistenza, e tutte queste operazioni e la fede o persuasione conseguente sono comprese sotto la parola πίστις. Fin qui non c'è ancora il raziocinio, ma solo la *percezione intellettiva* sia del ritratto sensibile della cosa sensibile, che dicemmo l'*affigurazione*, sia della cosa stessa, e la conseguente *persuasione* o fede. Nel primo caso la notízia della cosa è più imperfetta perchè si fonda sulla percezione del ritratto; nel secondo è meno imperfetta, perchè si fonda sulla percezione della cosa: ma l'uno e l'altro fondamento non eccede l'ordine sensibile. Questo invece di cominciare dalla *percezione sensitiva* arrivando fino all'*affigurazione* e alla *persuasione*, parte dalla *idea pura*, e qui comincia il raziocinio, e percorre pure due stadii. Poichè primieramente l'*idea* da cui parte, suol esser cavata dalle percezioni precedenti, e però il primo stadio di questo nuovo lavoro s'incatena co'precedenti e anche fa uso de'sensibili, non come fondamento al raziocinio, ma come fanno i matematici, che in aiuto della mente tengono sott' occhio de' triangoli ed altre guise di figure sensibili, benchè ad esse non dirigano il pensiero, ma al triangolo stesso e all'altre figure ideali, delle quali le sensibili sono imperfetti simulacri. In questo stadio adunque il raziocinio partendo da tali notizie e supponendole vere, ne trae le conseguenze come appunto fa il matematico che suppone il pari e il dispari e le figure e le tre specie d'angoli ed altre cose simili, di cui, supponendo tali cose note a tutti, non domanda altre ragioni, ma da esse discende a cercar altre cose, quelle che vuol rinvenire; e questo è quel primo stadio del raziocinio che Platone chiama διάνοια. Alla formazione di questa specie d'intelligibile (νοητον εἶδος), secondo Platone « l'anima è « costretta a far uso di supposti (υποθέσεσι) non rivolgendosi verso « il principio (ούκ επ' ἀρχὴν ἰοῦσαν), perchè non può ascendere « più su dei supposti » e questo si fa nella geometria e nelle altre arti affini (καὶ ταῖς ταύταις ἀδελφαῖς τέχναις). Ma la Filosofia sta più su e ad essa appartiene l'altra divisione d'intelligibile (τμῆμα τοῦ νοητοῦ). Questa porzione o specie d'intelligibili sono le *ragioni ultime*, e la ricerca di queste è così descritta

da Platone : « Sappi dunque che io fo consistere l'altra divi- « sione dell' intelligibile in ciò che lo stesso raziocinio raggiunge « (*αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται*) colla virtù del dialettizzare (*τῇ τοῦ δια-* « *λέγεσθαι δυνάμει*) prendendo i supposti non già come princi- « pii (*οὐκ ἀρχὰς*), ma veramente come supposti, quali gradini e « amminicoli, finchè giungendo a ciò che non è supposto (*τοῦ* « *ἀνυποθέτου*), cioè al principio dell'Universo (*ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς* « *ἀρχὴν*), lui stesso tocchi e ancora aderisca a quelle cose « che ad esso aderiscono, e così pervenga sino al fine, non fa- « cendo uso affatto d'alcun sensibile, ma delle stesse specie, di « esse in esse procedendo, e nelle specie finendo ». Così di- stingue Platone la filosofia da tutte le scienze e le arti, avendo queste de'*principii supposti*, la sola filosofia il principio non sup- posto, evidente per sè, necessario, *τὸ ἀνυπόθετον*.

173. Platone, con tutto il meglio dell'antichità, s'affida sempre al raziocinio, e distribuisce sempre il sapere umano entro l'ordine della *riflessione*: manca del tutto nell' antichità la teoria dell'intuizione primitiva, non riflessa e inconsapevole. In luogo di questa, di cui pure sentiva il bisogno, Platone introdusse a colmar la lacuna, il tipo ingegnoso della *reminiscenza*. Questa però non s'operava, per via d'un semplice ricordarsi , ma imperfettamente per mezzo della percezione , perfettamente per mezzo del *raziocinio riflesso*.

A questo dunque Platone assegna due gradi: l'uno, quello delle matematiche e dell'altre scienze, che non ascendono al sommo ed evidente principio; l'altro, quello della filosofia che vi ascende. La distinzione di questi due gradi ha per fondamento la distinzione tra due classi d'idee, ossia d'intelligibili, l'una più eccellente dell'altra. La classe inferiore delle idee è di quelle che si riferiscono immediatamente al *mondo sensibile*, che l'uomo ha mediante la percezione (*specie piene*, *specie astratte*). L' acquisto di queste idee non importa ancora il raziocinare, ma l' affigurazione e la persuasione. Da queste *idee inferiori* prossime ai sensibili, di cui sono l'intelligibilità, move il raziocinio per due vie a diverso intento. Poichè o si parte da essa per arrivare ad altre idee pure inferiori , ovvero per arrivare alle idee ultime : queste sono le idee superiori. Come le idee inferiori sono quelle che manifestano il mondo sensibile e corporeo, così l'idee supe-

riori sono quelle che manifestano il principio dell'universo, e le cose tutte che ad esso sono inerenti e che l'anima, per questa via d' alto raziocinio, può arrivare in qualche modo, a toccare; ἀψαμένος ἀυτῆς (τοῦ παντὸς ἀρχῆς) πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων. Queste idee o intelligibili superiori sono lontanissimi da ogni sensibile, e la mente va ad esse senza fare alcun uso del sensibile, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος: laddove il sensibile avea luogo nell' ordine delle percezioni, ed anche nel primo grado del raziocinio, servendo i sensibili come di simulacri a quelle idee a cui la mente si rivolge, atteso che queste idee ai sensibili appunto si riferiscono, come accade a'matematici. Le idee superiori dunque sono quelle che manifestano nature spirituali e doti e qualità di queste, e che perciò non si riferiscono punto ai corpi. Vediamo quali queste sieno, e come la mente giunga per esse al principio dell'universo, procedendo sempre nei campi del mondo puro, scevra d'ogni concrezione sensibile, d'idea in idea; εἴδεσιν ἀυτοῖς δἰ ἀυτῶν εἰς ἀυτὰ, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη. Sono indubitatamente tali idee quelle del giusto, dell'onesto, del sapiente e simiglianti, le quali tutte insieme s' unificano in un modo occulto nell'essenza divina, ossia nel principio del tutto e non possono esser partecipate da alcun corporeo e sensibile, ma solo dall'anima per l'intelligenza. Da queste idee dunque vuole Platone, che il filosofo dialettizzando pervenga a quella qualunque notizia che l'uomo può acquistarsi della divinità. Poichè il *lume* pel quale l'anima intuisce quelle idee e per esse è scorta alla cognizione di Dio, è ciò appunto che Platone chiama il figliuolo del bene, come chiama Iddio il bene, cosa più augusta di quelle singole idee e del lume stesso che all'uomo le dimostra. Descrive dunque il filosofo come colui che « ha sempre il pensiero in « quelle cose che veramente sono (1) e riguardando e contem- « plando in alcune, sempre aventi uno stesso ordine, incapaci « ugualmente di ricevere e di recarsi reciprocamente ingiu- « ria, tutte ornate e secondo ragione, queste imita e a queste

(1) Τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι. *De Rep.* VI, 500, dove διάνοια non è usata nel senso tecnico che poscia gli assegna per esprimere un ragionamento che parte da principî supposti; ma per la forza cogitativa in generale.

« si rende oltre modo similissimo. — Famigliare dunque cotesto « filosofo a ciò che è divino ed ornato, diventa anch'egli, per « quanto è fattibile all'uomo, ornato e divino (1) ». Dove Platone distingue il *divino* τὸ θεῖον da Dio attribuendo la qualità di divino alle idee veramente essenti, ἀληθῶς οὖσα, e massimamete ad alcune più eccellenti ordinate con ordine immutabile, τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταυτὰ ἀεὶ ἔχοντα, le quali sono indubitatamente quelle della giustizia, della virtù, della sapienza e simiglianti, poichè a queste conviene, a preferenza dell'altre, l'essere tutte ornate e secondo ragione; κόσμῳ δὲ πάντα, καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, essendo il raziocinio (αὐτὸς ὁ λόγος), quello che ritrova il giusto e l'onesto e altre tali idee. In secondo luogo poi attribuisce Platone l'attributo *divino* a tutti quegli enti che partecipano di tali idee contemplandole ed imitandole, cioè all'anima del mondo, poi agli astri che ne sono avvivati, finalmente al filosofo che mettendo tutta la sua mente e il suo cuore in esse, si rende ad esse simile. Poichè secondo Platone è la *contemplazione pratica* della giustizia, dell'onestà, della virtù e di somiglianti essenze, la causa per la quale l'uomo si rende giusto, onesto, virtuoso e in ogni maniera ornato: come noi pure abbiamo affermato, che il principio della morale non si può trovare altrove che in un primo atto volontario d'intendimento, pel quale l'uomo aderisce col suo principio, e con tutto se stesso alla verità delle cose, e che abbiamo chiamato *ricognizione dell' essere* (*Principî della scienza morale* c. II). Questa è dunque la maniera nella quale Platone insegna che l'uomo imita tali essenze, la contemplazione di esse incessante, ma affettuosa, pratica assoluta; poichè dice: « o stimi che vi sia modo che uno non imiti « quello con cui pieno di diletto ed ammirazione conversa? (2) ». E perciò appunto che Platone vuole che il fine della Filosofia sia pratico ed effettivo e non di astratta speculazione, dà per ultima e suprema essenza, non questa del nudo essere ma quella

(1) Ἀλλ'εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταυτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους, οὔτ'ἀδικοῦντα οὔτ'ἀδικούμενα ὑπ'ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. — Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅγε φιλόσοφος ὁμιλῶν, κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δύνατον ἀνθρώπῳ γίγνεται. *De Rep*. VI, 500, C.

(2) Ἦ οἴει τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τὶς ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο; Ἀδύνατον ἔφη. *De Rep*. VI, 500, C.

del bene; poichè quella del puro e indeterminato essere non presta che il *principio* della Filosofia, ma l'essenza del bene ne è lo stesso termine e finimento. Onde s'affatica Platone a rimovere la falsa opinione che la filosofia sia una speculazione sterile, e a dimostrare che il vero filosofo, posto al reggimento della cosa pubblica, è il solo atto, non pure a informare alla virtù se stesso, ma anche tutto il popolo (1). Dal quale prima rimove gli impedimenti, come il pittore che ripulisce prima la tavola su cui deve dipingere, e poi lo istituisce alle virtù, per modo che lo conduce fino a Dio, rendendolo teofilo, parola che s'incontra con istupore in un libro scritto nel mezzo del gentilesimo. Poichè dice: « Dipoi facendo questo (i filosofi) ri-
« guarderanno spesso, come io penso, all'una e all'altra cosa,
« cioè al giusto, al bello, al temperato per natura e a tutte le
« altre cose somiglianti, e così anche a quello che succede negli
« uomini, commescendo e stemperando co'diversi uffici l'umana
« effigie, alla conformità di ciò, che, anche Omero, quando si
« fa negli uomini, chiamò specie ed effigie di Dio. — Bene —
« I filosofi dunque, io stimo, parte cancelleranno, parte di nuovo
« dipingeranno fino a tanto che gli umani costumi, il più che
« mai esser possa, si rendano pregni d'amore di Dio » *ἕως ἂν ὅτι μαλίστα ἀνθρώπεια ἤθη εἰς ὅσον ἐνδέχεται θεοφιλῆ ποιήσειαν* (2). Così dalla contemplazione, e dall'amore di quelle supreme idee del giusto, dell'onesto, del prudente e simili, l'uomo va, secondo Platone, alla cognizione, alla contemplazione, all'amore di Dio stesso.

174. Pure Iddio è tal cosa che sta ancora più su di quelle singole essenze (3). Avendo dunque distinte tre specie dell'anima (4), cioè quel che è giusto per natura, quel che è per natura bello e onesto, quel che è per natura saggio e temperato (*τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σώφρον*) (5), Platone mostra che

(1) *De Rep*. VI, 500, D.

(2) *De Rep*. VI, p. 501 B, C.

(3) « E non sono queste cose le massime? o vi ha qualche cosa maggiore « della giustizia e delle altre cose indicate? sì, ancor maggiore, io dissi ». *De Rep*. VI, 504, D.

(4) Τριττὰ εἴδη ψυχῆς διαστησάμενοι. *De Rep*: VI, 504, A.

(5) *De Rep*. VI, p. 501 B.

l'idea del bene è superiore a tali eccellentissime essenze. Poichè dice, che « la giustizia stessa e l'altre cose tutte devono avva- « lersi dell'idea del bene, affine di rendersi utili e convene- « voli (1) »: di maniera che l'idea del bene è la stessa regola suprema e la misura della giustizia e dell'altre essenze tutte, di quella dell'onesto, del temperato, del sapiente, dell'utile; le quali perciò da quella dipendono e ne ricevono la legge e l'ordine, e tutto ciò che hanno di bene. Dimostra lo stesso contro coloro che riponendo il bene nella sapienza (*φρόνησις*), fanno di quelle due cose una sola. Poichè acutissimamente dice che se costoro s'interrogano di qual sapienza parlino, qual oggetto le assegnino, sono costretti in ultimo di rispondere, che intendono « della sapienza del bene ». In tal modo ricorrono al bene per determinare quella sapienza nella quale dicevano di riporre il bene. Suppongono dunque di conoscere il bene prima della sapienza, e per mezzo di quello definiscono questa, non viceversa (2). Dall'idea dunque del bene anche la sapienza procede, e egli n'è la ragione, onde senza la cognizione del Bene non giova, o piuttosto non esiste nè la cognizione della giustizia, nè d'altra cosa, quantunque eccellente ella sia (3). Con un altro carattere nobilissimo distingue Platone il bene da tutte le altre cose più eccellenti, ed è che il bene è sempre amato per sè stesso, onde non è possibile che nessuno intorno a lui voglia ingannarsi « Molti, dice, desiderano grandemente di ope- « rare e di possedere quelle cose che sembrano giuste, ed oneste « ancorchè non sieno, e comparire d'averle in faccia agli « uomini, ma nessuno crede d'avere abbastanza se abbia sola- « mente quelle cose che sembrano bene, e tutti cercano quelle

(1) Ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας· ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα, χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. *De Rep.* VI, 505, A.

(2) *De Rep.* VI, 505, B, C.

(3) « Veramente io penso che quel custode (della Republica) che possiede « le cose giuste ed oneste, ma ignori poi per qual ragione sien buone (ἀγνο- « ούμενα ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν) non molto si deva pregiare: se pur colui che « ignora questo, conosce quelle. Poichè io preconizzo che nessuno le conosce « sufficientemente prima d'aver conosciuto il bene », μαντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ γνώσεσθαι πρότερον ἱκανῶς. *De Rep.* VI, 506, A.

« che buone sieno veramente e non fa niun caso in ciò del-
« l'opinione (1) ».

L'essenza del bene, dunque, è l'altissimo Iddio superiore a tutte le cose più eccellenti e causa di tutte. Ma qual è l'essenza più vicina a lui? Quella che Platone chiama il figliuolo del bene che è la *luce*, per la quale l'umano intendimento conosce tutte queste cose; ed è d'idea in idea diretto ad argomentare qualche cosa al di là di tutte le idee la prima ed ottima causa, in una parola, il bene stesso, che perciò non è immediatamente intelligibile, ma dal lume e col lume suo figliuolo s'argomenta: poichè col lume s'ha il vedere e col vedere si vede il lume e nel lume come nell'effetto si vede la causa, *αἴτιος δ'ὢν αὐτῆς ὁρᾶται ὑπ' αὐτῆς ταύτης*.

Come tra tutti gli organi sensori, la vista è quella che è sommamente partecipe del sole e del lume, così tra tutte le facoltà umane, quella che riceve più il lume intelligibile è la mente *νοῦς* (2), che intuisce le idee e il loro ordine.

175. Ora che cosa è questo *lume* delle menti, effetto, ossia prole del bene, che per mezzo di questo lume, ascendendo dall'effetto alla causa, si conosce? — Platone risponde la *verità* e l'*ente*, *ἀλήθεια καὶ τὸ ὄν* (3). Il che noi abbiamo ripetuto nell'ideologia. E la verità e l'ente è il medesimo lume, che considerato in relazione alla mente dicesi verità, considerato in relazione all'oggetto stesso, dicesi ente. Il bene adunqne è al di là del *lume* della mente umana, essendone la causa. « Laonde
« quello che presta la verità ai conoscibili e al conoscente la
« virtù di conoscere, tu di' essere l'idea del bene, causa della
« scienza e della verità, che per la mente si conoscono. E come-
« chè sia cotanta la bellezza di queste due, della cognizione e
« della verità, (*γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας*), pure rettamente sti-

(1) *De Rep.* VI, p. 505, D.

(2) Onde dice che « quelli che opinano qualche vero senza l'intelligenza « (*οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες*), sono simili ai ciechi che vanno per una via « diritta » *De Rep.* VI, 506, C.

(3) « Così quando risplende la verità e l'ente, in questo affissando (l'anima) lo intende e lo conosce e mostra d'aver la mente ». *Ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὂν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ, καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται.* *De Rep.* VI, 508, D.

« merai, giudicando che lo stesso buono sia altro da queste e « più bello. E a quella guisa che il lume e il vedere si dicono « giustamente avere la specie del sole (ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν « ὀρθὸν), non essere il sole: così la cognizione e la verità giu- « stamente si dicono avere una certa specie del bene (ἀγαθοειδῆ « μὲν νομίζειν), in nessun modo essere il bene stesso; ma troppo « più augusta è la maestà dello stesso bene. — Tu narri una « inarrivabil bellezza, se egli dà bensì la scienza e la verità, « ma esso medesimo vince queste per decoro (1) ».

Il figliuolo del Buono, adunque, da Platone è chiamato *ente, verità, cognizione, scienza,* vocaboli che significano sempre il lume e la forma oggettiva della natura umana. Poichè l'ente τὸ ὄν o, come altrove lo chiama, l'*essenza* semplicemente detta, è la prima specie che illumina la mente umana; la verità (ἡ ἀλήθεια) è lo stesso ente in quanto è esemplare delle cose reali e definite e queste lo imitano e così partecipandone diventano vere; la cognizione (ἡ γνῶσις) è l'effetto che consegue nell'anima che ha presente l'essere o la verità; la scienza (ἡ ἐπιστήμη) è la cognizione più ferma ridotta alle ragioni ultime (2).

Il Bene dunque è il sovraintelligibile per Platone, perchè sta più su dell'ente indeterminato e comune, più su della verità, più su della cognizione e della stessa scienza; pure se ne può avere una cognizione per *analogia,* perchè queste cose tutte date alla mente umana sono *boniformi,* ed hanno un'analogia ed un'intima relazione colla sua causa, il Bene essenziale, Iddio; e nell'uomo stesso che le partecipa colla mente e che, conformandosi ad esse con tutto sè, si rende giusto, onesto e temperato, rimane come dipinta e formata una certa imagine di Dio (θεοειδές τε καὶ θεοείκελον) (3).

Questa certa cognizione, poi, quantunque analogica, negativa, e raziocinativa del Bene, è tuttavia così preziosa e importante, che è « la massima disciplina o istituzione » che possa avere

(1) *De Rep.* VI, 508, 509.

(2) Onde dice che le opinioni senza la scienza sono indecorose, e anche le migliori sono cieche. Οὐκ ᾔσθησαι τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, ὡς πᾶσαι αἰσχραί; ὧν αἱ βέλτισται τυφλαί; *De Rep.* VI, 506, C.

(3) *De Rep.* VI, 501, B.

l'uomo, (*μέγιστον μάθημα*) (1): poichè da questa notizia del Bene, come da regola suprema, si può giudicare del giusto e dell'onesto e d'ogni altra cosa pregevole.

Il Bene poi non è solamente causa del suo Figliuolo, la luce delle menti umane, ma, senza cessar d'esser luce inaccessibile in se stesso, è causa effettrice di tutte le cose, ond'anche per questo Platone lo rassomiglia al sole: « Io credo che tu ben dirai « che il sole non solo presta alle cose che si vedono la virtù « d'esser visibili, ma anche la generazione, l'accrescimento, la « nutrizione: quando pure egli non è punto generazione. Or « così tu di' pure che a quelle cose che si conoscono (*τοῖς γιγνωσκομένοις*) viene dal Bene non solo l'essere conosciute; ma an- « cora da questo avviene loro l'essere (*τὸ εἶναι*) e l'essenza (*τὴν* « *ουσίαν*); non essendo l'essenza, ma sopra l'essenza, superan- « dola e per antichità e per potenza (2) ». Dove parla manifestamente dell'essenza delle cose finite, di quelle essenze che tutte unite insieme costituiscono, come vedemmo, l'eterno esemplare del mondo, del quale si dice Iddio più antico, perchè da Dio, sebbene ab eterno, fu formato e perciò stesso più potente *πρεσβείᾳ καὶ δύναμει ὑπερέχον*. All'essenza infatti di Dio che è quella della bontà, Platone attribuisce nel Timeo la causa della creazione del mondo con queste parole: « Era Buono: ora al « Buono non nasce mai invidia di nessuna cosa. Essendo dunque « da sè alienissimo da questa, volle fare, quanto più potesse essere, « similissime a se stesso tutte le cose. Se dunque altri vorrà « accettare dagli uomini prudenti (3) esser questa la precipua « causa della genesi del mondo, rettissimamente l'accet- « terà (4) ». Affine dunque di rendere il mondo similissimo a se stesso, Iddio creò delle intelligenze, e in servigio e gloria di queste, altre cose sensibili da dominarsi, ordinarsi, ed effigiarsi per quanto esser potesse alla stessa similitudine. Le intelligenze poi le creò a sua imagine e somiglianza,

(1) *De Rep.* VI, 504, E; 505, A.

(2) Ivi, 509.

(3) Παρ' ἀνδρῶν φρονίμων, sempre dove Platone parla dell'origine del mondo si richiama all'autorità d'altri, in una parola alle tradizioni; così nel Filebo, *καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον*, p. 28, D e E.

(4) *Tim.* p. 29, D, E.

ponendo davanti ad esse le idee a contemplare. Ora contemplando in queste ed ascendendo la mente dalle une alle altre fino alle somme, fino a quella della stessa virtù, cioè a quello che è « per sua natura giusto, per sua natura bello, per sua natura sapiente » e da queste finalmente ascendendo col raziocinio dell'analogia alla cognizione della Causa, ossia del Bene stesso; se con tutto se stessi, con tutte le azioni gli uomini a questo ineriscano, di maniera che riescano i costumi informati dall'amor di Dio, *ἤθη θεοφιλῆ*, in essi finalmente s'impronta e rifulge una cotale specie e squisita dipintura della divinità. Tale è l'ideale dell'uomo appieno educato e istituito alla virtù; ciò che Platone chiama *ἀνδρείκελον* (1).

176. Nel Filebo dove Platone espone la stessa dottrina, accenna quanto la natura divina sia superiore alle idee che noi contempliamo e che costituiscono la nostra mente e la nostra sapienza. Vede infatti il figliuolo della Causa suprema in queste, onde dice: *ὅτι νοῦς ἐστι γενούστης τοῦ πάντων αἰτιου* (2). E poco appresso chiama la mente cognata alla Causa e quasi dello stesso genere: *ὅτι νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τοῦτου σχεδὸν τοῦ γενοῦς* (3). Ma quanto la mente e la sapienza umana ossia il complesso delle idee accessibili all'uomo sia inferiore del Bene stesso, causa del tutto, lo dimostra in questo modo. Pone per caratteri del Bene primo che sia *perfetto* (4), quindi *sufficiente a sè stesso*, *ἱκανὸν τ'ἀγαθόν*. E questa sua piena perfezione e sufficienza è un carattere così proprio di lui che per esso si distingue da tutti gli esistenti (5), niun altro di questi potendo essere a se medesimo sufficiente. Un altro carattere nobilissimo del Bene è ch'egli non può essere da niuno conosciuto senza che ad un tempo sia ed amato e cercato, e così fattamente che niun'altra cosa si ama e si cerca, se non per lui (6). Dopo stabiliti questi distintivi del Bene, mostra che nè il *piacere* nè la *sapienza umana* sono in se-

(1) *De Rep.* VI, 501, B.
(2) *Phileb.* p. 30, D.
(3) Ivi, p. 31, A.
(4) Τὴν τ'ἀγαθοῦ μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλεον ἢ μὴ τέλεον εἶναι; πάντων δήπου τελεώτατον. Ivi, p. 20, C.
(5) Καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρει τῶν ὄντων. Ivi, p. 20, D.
(6) Ivi.

parato sufficienti a sè stessi. Poichè niuno vorrebbe godere tutti i piaceri del mondo senza avere alcuna conoscenza nè memoria de' medesimi, che non sarebbe la vita dell'uomo ma del polmone o spugna marina o della conchiglia. Niuno del pari s'appagherebbe d'avere sapienza e mente e scienza e memoria di tutte le cose privo di ogni qualsiasi godimento, benchè anche insensibile alla molestia (1). All'incontro tutti senz'eccezione alcuna eleggerebbero ugualmente la *vita del piacere* (τὸν τε ἡδονῆς βίον) unita e mista colla *vita della sapienza* (τὸν φρονήσεως βίον) che Platone chiama anche indifferentemente la *vita della mente* (τὸν τοῦ νοῦ βίον) (2). Così della sapienza e della mente dell'uomo, la quale essendo insufficiente non è lo stesso bene. « Ma non « così, soggiunge Socrate, io stimo essere la vera e divina mente, ma ben altro e altramente ». (3). Distingue dunque la *mente divina* dalla *mente creata*, quella perfetta e sufficiente a sè stessa, questa imperfetta e insufficiente a rendere beato l'essere finito. Il che ha bisogno di qualche dichiarazione.

177. L'ente creato, secondo Platone, che a servigio del suo pensiero trae i concetti e il linguaggio de' Pitagorici, tutto ciò che è creato è il composto (τὸ ξυμμισγομένον) di due elementi, l'*indefinito* τὸ ἄπειρον e il *fine* o *finiente* τό πέρας. All'*indefinito* appartiene la materia corporea, al *fine* l'anima, e però d'anima e di corpo il mondo si compone (4), animale razionale, che contiene altri animali in sè, gli astri e l'uomo. Essendo dunque due gli elementi accoppiati insieme, la felicità dell'essere finito non può consistere nella vita della *sola mente* che appartiene alla sola anima, ma deve concorrere a render pago un tal essere anche la *vita del piacere* che appartiene al misto in quanto è fornito di corpo. Ma come il misto risulta da due elementi bensì, ma armonicamente uniti e compaginati, così il pieno ben essere dell'*ente creato* dee risultare da un'armonica unione e contemperamento delle due vite, cioè della sapienza

(1) Vedi della dualità insita nel Bene umano, *Principî della scienza morale*. C. II, 1.

(2) Ivi, p. 21, D.

(3) Οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλὰ ἄλλως πως ἔχειν. Ivi, p. 22, C.

(4) *Tim.* p. 30.

e del piacere, e di questo contemperamento armonico lungamente e sapientemente ragiona nel Filebo (1).

Questo dunque è il solo Bene di cui noi uomini e ogni altro ente creato abbiamo esperienza, un bene misto di sapienza e di piacere. Ma sebbene non abbiamo esperienza d'altro bene, non possiamo noi formarci in qualche modo il concetto d'un bene ancor più perfetto? Sì, risponde Platone, però non per alcuna positiva esperienza; bensì per via delle *ragioni*, cioè raziocinando da quel bene che sperimentiamo; e così per analogia arriviamo ad una cognizione ideale e negativa dell'essenza stessa del Bene, che è quanto dire di Dio, il Bene stesso, ed ecco come:

Poichè l'ente creato è composto d'*infinitezza* e di *fine*, ma questi congiunti armonicamente, e così pure il Bene di quest'ente è un accozzamento armonico di *sapienza* e di *piacere*, è manifesto che ci deve essere una causa che abbia così opportunamente collegati que' due elementi e fattane uscire una sola essenza (2). Questa causa è cosa anteriore all'effetto cioè all'accoppiamento de'due elementi (3) e per natura, di entrambi più eccellente. Essendo dunque quella che dà l'essere e l'essenza e il bene a tutte le altre cose, conviene che ella sia il Bene stesso ed assoluto.

Così dal bene imperfetto e partecipato, che si percepisce nel mondo e più o meno si esperimenta, vuole Platone che la mente ragionando per una certa scala d'idee ascenda al Bene stesso impercettibile ed al di là di questo universo. Il primo lavoro adunque è quello di formarsi un concetto del Bene, di cui è suscettibile quest'universo nel modo più perfetto. Questo con-

(1) *Phileb*. p. 36 seg.

(2) Ἐπειτ᾽ ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν. *Phileb*. p. 27, B. E poco prima, ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων. Ivi, p. 6, E. Questa *essenza* mista o si considera nell'idea, e in tal caso l'*indefinito* è la materia ideale, e il fine è la *forma* ideale, l'uno: o si considera nella realità, e in tal caso l'indefinito è la materia reale, ma la *forma* non è che una similitudine o simulacro della forma, che nella mente poi di chi *percepisce* quell'ente reale, si combacia ed aduna colla forma, come dicemmo. Onde l'*essenza* è sempre nell'idea, fuori della quale c'è il simulacro, ma la *materia ideale* è relativa alla reale, la *forma reale* poi è relativa all'ideale.

(3) *Phileb*. p. 26, 27.

cetto che risulta dal più perfetto contemperamento della sapienza e del piacere, conduce la mente nostra all'Esemplare del Mondo in cui, essendo opera perfettissima, è disegnato quel Bene. Onde, dopo aver lungamente mostrato per quali vincoli opportuni il piacere dee collegarsi alla sapienza, acciocchè ne esca la miglior vita, Socrate nel Filebo soggiunge: « A me pare che il « presente ragionamento sia ora fornito in forma d'un cotal « Mondo incorporeo dominante bellamente il corpo animato (1) ».

Ma dopo di tutto ciò rimane il secondo lavoro della mente raziocinatrice. Poichè rinvenuto « l'ideale del Bene mondiale », questo, dice Platone, non è che come un atrio della casa del Bene stesso. « Non diremo noi forse in qualche modo rettamente, se « asseriremo che pure adesso siamo entrati nel vestibolo del « Bene stesso e della casa di ciò che è tale? » (2).

Dal Bene creato dunque vuole che s'ascenda alla notizia del Bene increato, dall'effetto alla causa che non si può esperimentare quaggiù, ma argomentare, ed ecco per qual via.

178. Primieramente questa causa deve essere una Mente, essendo composto con tant'ordine, convenienza e perfezione il Mondo e commiste in esso con tant'arte le due vite della sapienza e del piacere. Distingue dunque due Menti: quella partecipata dall'ente creato e quella che è per se Mente. Chiama questa « vera e divina mente, *τὸν ἀληθινὸν καὶ θεῖον νοῦν* » (3), Mente regia, *βασιλικὸν νοῦν* (4), e questa, dice egli, è la Causa certo non ispregevole che adorna e dispone, *αἰτία οὐ φάυλη κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα κ.τ. λ* (5). Quest'intelligenza, causa del Mondo, non è composta de' due elementi dell'*infinitezza* e del *finiente*, essendo essa anzi la Causa e l'accoppiatrice di essi. Non avendo in sè alcuna cosa che sia di natura sua indefinita, per questo stesso è *immutabile*. Poichè l' indefinito è quello che riceve il più e il

(1) *Ἐμοὶ μὲν γὰρ καθαπερεὶ κόσμος τὶς ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος, ὁ νοῦν λόγος ἀπειργάζεσθαι φαίνεται.* *Phileb.* p. 64, B.

(2) *Phileb.* p. 64, B C. S'osservi come anche questo sia detto timidamente e con quella certa riverenza e modestia con cui suole sempre Platone parlare di ciò che appartiene a Dio, *ἴσως ὀρθὸν αν τινα τρόπον φαῖμεν*. Cf. *Phileb.* p. 61.

(3) *Phileb.* p. 22, C.

(4) Ivi, p. 30, D.

(5) *Phileb.* p. 30, C.

meno, τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, e però che ha la natura del variabile. La variabilità, ossia l'ammettere più e meno, è il fonte, secondo Platone, delle imperfezioni a cui soggiacciono le nature finite e composte, ed essa stessa è il primo difetto e il genere de' difetti. La Mente Causa dunque non ha difetto e quindi ha le due qualità del Bene, la *perfezione* e la *sufficienza*. Il piacere e il dolore della vita animale nasce dall'elemento dell'*infinitezza* che è massimamente il corporeo, e perciò tali affezioni sconvengono del tutto alla Divinità (1): non possono dunque entrare nell'essenza del Bene, la quale non è, nè può essere come il Bene del mondo, composta d'indefinito e di definito: il che fa ben intendere che la vita della pura contemplazione sia in sè la divinissima, πάντων τῶν βίων θειότατον (2).

Ma quantunque il Bene perciò stesso sia al tutto semplice, tuttavia noi dovendone raccogliere la cognizione per via di raziocinio induttivo e analogico dal Bene partecipato del mondo, che è composto, non possiamo concepirlo mediante una sola idea (3). L'idea stessa dunque del Bene, cioè, ciò che è per sè il Bene quaggiù ci manca. Possiamo in quella vece esprimerlo con una cotal formola razionale composta e quasi organata di più idee: e sono quelle idee eminenti che si vedono nel Mondo partecipate, ciascuna delle quali dà una tale essenza che dee essere necessariamente compresa in quella del Bene nè può essere altrove, benchè non sappiamo come si fondano in quell'unica somma ed a noi inescogitabile essenza. Si ferma Platone nel Filebo a tre di queste idee che ci servono a conoscere, come possiamo, il Bene stesso. « Poichè dunque, ivi dice, non ci è possi-
« bile raggiungere il Bene con un'idea sola, afferrandolo noi con
« tre, *bellezza*, *commisurazione* e *verità*, diciamo che tutto que-
« sto come fosse uno, sia a buon diritto la Causa di quelle cose
« che sono nella mistione e per essa essendo il Bene, anche la
« mistione si faccia tale » cioè buona (4).

(1) *Phileb.* p. 33, B.

(2) Καὶ ἴσως οὐδὲν ἄτοπον, εἰ πάντων τῶν βίων ἐστὶ θειότατος. *Phil.* p. 33, B.

(3) Μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι. *Phileb.* p. 64, E.

(4) Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἷον ἓν ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ ξυμμίξει· καὶ διὰ τοῦτο, ὡς ἀγαθὸν ὄν, τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι *Phileb.* p. 64, 65.

Trattasi qui di quella mistione da cui risulta il Bene dell'animale intelligente (non essendo altro il creato che questo), il quale è misto di piacere che si riferisce al corpo animato e di sapienza che si riferisce all'anima pura. Ora dice Platone, che in questo stesso bene misto si scorge la partecipazione di quelle tre essenze cioè della verità, della commisurazione e della bellezza; e per sì fatto modo che, tolte via queste, non resta più nello stesso animale, ossia nel creato, nulla che abbia ragione di Bene. La *ragione* dunque perchè l'ente creato animato è buono, ossia ha il Bene, consiste unicamente nella partecipazione di quelle tre essenze. Se noi dunque prendiamo queste tre essenze e separandole colla mente da ogni altro elemento, le consideriamo come fuse in uno, *οἷον ἕν* (e in questa fusione e unificazione com'ella sia, sta il mistero impenetrabile alla mente umana, onde Platone dice l'idea del Bene appena visibile *μόγις ὁρᾶσθαι* (1)), noi così ci formiamo la cognizione del *Bene puro*.

179. Dimostra adunque prima che acciocchè il bene del creato sia bene, è necessaria la verità. E quanto al primo elemento di quel bene, cioè alla sapienza, è facile vederlo, non dandosi nè sapienza nè scienza senza la verità, ma questa è necessaria anche ai piaceri che sono il secondo elemento, chè se non sono *veri* piaceri nè pur sono piaceri. « Ciò, dice, a cui non si mescola la verità non si fa ne si farà mai veramente » (2) E dimostra che ci sono de' piaceri veri e dei falsi: i primi ordinati e moderati che si possono di conseguente comporre e mescere colla sapienza; gli altri disordinati che non potendosi mescere con essa nè sono veri, nè possono convenire in quel misto nel quale sta il Bene della creatura. E prende Socrate a interrogare la stessa sapienza e mente, se loro bisognino per formare il compiuto bene dell'ente creato, oltre i veri piaceri, anche i più veementi e grandissimi; le quali rispondono: « E come, o So-
« crate? quando questi ci mettono innumerevoli impedimenti.
« Poichè veramente questi furiosi perturbano le anime dove noi
« abitiamo (*ἐν αἷς οἰκοῦμεν*), nè ci permetton di crescere e pel

(1) *De Rep*. VII, p. 517, B.

(2) Ὧ μὴ μίξομεν ἀλήθειαν, οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο, οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη. *Phileb*. p. 64, B.

« solito del tutto corrompono le nostri proli per incuria, intro-
« dotta la dimenticanza. Ma gli altri piaceri veri e puri, che « tu hai narrati, stimali pure quasi a noi domestici, e ancora « di più quelli che si accompagnano colla sanità, colla tempe- « ranza, e quanti ve n'ha pedisse quid'ogni virtù, siccome d'un « cotal Dio, questi gli ammettiam di buon grado. Ma assurdo « sarebbe il mescolare colla Mente quelli che s'accoppiano colla « demenza e colla improbità, chi pur voglia, col mettersi davanti « agli occhi quella mistione e contemperanza nella sua maggior « bellezza e concordia, rilevare che cosa è nell'Uomo e nell'U- « niverso (ἐν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ) che abbia natura di Bene « e, quasi divinando, conoscere come sia quella stessa certa « idea (1) ».

Dimostra poi e da questo stesso deduce che al bene creato è necessaria in secondo luogo la *commisurazione* o simmetria, senza la quale non può riuscire la concorde e pacifica mistione dei due elementi (καλλίστην καὶ ἀστασιαστοτάτην μῖξιν καὶ κρᾶσιν). « Che « cosa, dice, in questa mistione ci può parer preziosissimo ed « esser causa per la quale questa disposizione riesca a tutti gra- « tissima ? » E risponde, che « ogni qualunque mistione priva « di *misura* e della natura del *commisurato* manda a male di « necessità tutti gli elementi e prima se stessa: poichè questa « non è contemperanza, ma una certa stemperata congerie, che « veramente per tutti quelli che vi hanno parte, suol riuscire « ad un cumulo di guai (2) ». La *misura* dunque e il *commisurato* (μετρον καὶ ξύμμετρον) è la seconda idea che si scorge nel bene finito: il *commisurato* è lui stesso il bene finito ricevuto che abbia la misura, e la *misura*, che è quell'idea che noi caviamo per astrazione da questo commisurato, si deve attribuire in proprio alla causa cioè al Bene puro ed essenziale, misura di tutti i beni, e perciò stesso da sè essenzialmente misurato, μέτριον, ma che come già disse nella Repubblica, ἀτελὲς οὐδὲν, οὐδενὸς μετρον (3).

(1) *Phileb.* p. 63, 64. La parola μαντευτέον usata qui da Platone ben dimostra come questo filosofo intenda quanto il Bene stesso sia al di là del Mondo e non si possa dall'uomo che per via di ragione piuttosto divinare che investigare.

(2) *Phileb.* p. 64, D.

(3) *De Rep.* VI, p. 501, B.

Quindi la terza idea partecipata dal bene, quella della bellezza. Poichè dice: « Or ecco la virtù del bene ci si è rifuggita nella « natura del bello: chè senza dubbio conviene che misura e « commisurazione (μετριότης καὶ ξυμμετρία) da per tutto produ- « cano bello e virtù (κάλλος καὶ ἀρετὴ) (1).

Il bene dunque nell'ente creato si mostra sotto tre aspetti, ora di verità, ora di misura e commisurato, ora di bellezza: e nessuna di queste tre idee può abbandonar l'altra, chè c'è tra esse un naturale sintesismo: nè tuttavia si possono da noi unificare, come si converrebbe a comporre l'unica e semplicissima idea del bene stesso assoluto.

A queste tre idee si riducono quelle tre altre di cui fa uso nella Repubblica di ciò che è *giusto, bello, prudente* o *temperato* τὸ φύσει δίκαιον, καὶ καλὸν, καὶ σῶφρον (2), poichè come apparisce dall'ultimo luogo citato, riduce allo stesso il bello e la virtù κάλλος καὶ ἀρετὴ, e perciò la giustizia e l'altre virtù cardinali (3); nè si dà il giusto e il prudente o temperato senza verità, misura e bellezza.

180. Il bene dunque e la verità, la misura e il misurato, e il bello e ciascuna di queste tre essenze è il bene, che prende diverse forme ed aspetti (4), e nel mondo risplendono. Venendo dunque Platone in sulla fine del Filebo a classificare i diversi ordini di bene che sono nel mondo, li distribuisce nella scala seguente.

Il primo luogo, dice, dee darsi alla misura (μέτρον) e al misurato e ammodato (καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον) e a qualunque altre cose tali, di cui convenga credere aver sortito una sempiterna natura (καὶ πάντα ὁπόσα τοιαῦτα χρὴ νομίζειν τὴν ἀΐδιον εἰρῆσθαι φύσιν (5)), e quest'altre cose sempiterne sono appunto quelle

(1) *Phileb.* p. 64, E. — La voce μετριότης è l'astratto di misura, la *misurità*, se dir si potesse.

(2) *De Rep.* VI, p. 501, B.

(3) Μνημονεύεις μέν που, ἦν δ' ἐγὼ, ὅτι τριττὰ εἴδη ψυχῆς διαστησάμενοι, συνεβιβάζομεν, δικαιοσύνης τε πέρι, καὶ σωφροσύνης, καὶ ἀνδρίας, καὶ σοφίας, ὃ ἕκαστον εἴη. *De Rep.* VI, 504, A.

(4) I più recenti Platonici si compiacciono di mostrare che il Bello è il medesimo del Buono. Cf. *Lysid.* p. 216, D; *Hipp.* M, p. 296 sgg.; *Alcib.* I, p. 113 sgg.

(5) *Phileb.* p. 66, A.

indicate, la verità, la bellezza, la giustizia, la prudenza ed ogni virtù. Tutte queste cose per se stesse non appartengono al mondo o all'uomo, ma sono di spettanza alla causa, *τὸ αἴτιον*, e tutte insieme formano l'idea del bene *τὸ ἀγαθὸν*, il quale nel mondo e nell'uomo, siccome in uno specchio, si riflette con diversi raggi in tutte quelle diverse idee supreme, l'una reciprocamente inserta nell'altra, che dicevamo. Tutto questo lume riflesso poi non è lo stesso bene, ma il figliuolo del bene, *τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔγονον*, nel quale e pel quale noi divinando (*μαντευτέον*) acquistiamo una cognizione oscura bensì (*per speculum et in enigmate*), ma preziosissima e la più necessaria di tutte, del bene stesso, colla quale sola misuriamo e giudichiamo tutto ciò che del bene partecipa, e quelle stesse idee eterne, che al bene ci conducono, e a questo di nuovo, come ad ultimo principio, riferiamo, e vediamo che senza quest'ultima idea non sarebbero. « Nello stesso ordine intelligibile, dice, ultima (*τελευταία*) è l'idea « del bene, ed appena si vede (*καὶ μόγις ὁρᾶσθαι*). Ma veduta, è ad « argomentare che ella sia causa a tutti di tutte quelle cose « che sono rette e buone, avendo ella nel luogo visibile creato « il lume e il principio del lume, nell'intelligibile poi ella « stessa dominante produca la verità e la mente; e lei deva ri- « guardare qualunque uomo voglia operare prudentemente checchessia o in privato o in pubblico (1) ». Le quali sublimi parole non pronunzia Platone senza dar segno di quella sua solita riverenza e modestia, con cui parla delle cose divine e che s'addice tanto ad un uomo, specialmente privo della divina rivelazione. « Questa è la mia sentenza: ma Dio sa se ella sia « vera, *θεὸς δέ που οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὖσα τυγχάνει* (2) ». Nel qual luogo è da notarsi come Platone riconosca chiaramente l'idea del bene, non solo esser causa delle cose intelligibili, ma anche delle visibili; il che dimostra due cose: 1° che per « idea del « bene » intende l'essenza stessa del bene, il bene assoluto,

(1) Ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι· ὀφθεῖσα δὲ, συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ορατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα· ἔν τε τῷ νοητῷ, αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν, ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. *De Rep.* VII, p. 57, B, C.

(2) *De Rep.* VII, p. 517, B.

Dio; 2° che nulla ammette fuori di Dio, che non abbia per causa Iddio.

Questo dunque ha il primo luogo nell'ordine de'beni: il secondo è occupato dal tutto insieme, perfettamente ordinato, sia nel mondo, sia nell'uomo, cioè in quella perfetta composizione tra la sapienza e il piacere, onde risulta la felicità e la perfezione di tali animali intelligenti: è dunque *τό ξυμμισγόμενον*. E di questo bene si deve intendere il passo che segue: « Il secondo (bene) « è circa il commisurato, e il bello, e il perfetto, e il suffi- « ciente, e quante v'abbiano cose di questa generazione (1) ». Poichè il mondo e l'uomo a pieno virtuoso ha appunto queste qualità di commisurazione, bellezza, perfezione e sufficienza relativamente alla sua natura; e bene è del pari ogni altra cosa che le abbia in sè.

Dipoi vengono i beni elementari, di cui questo bene composto, proprio dell'ente creato si compone, e anche tra questi Platone cerca qual sia l'ordine di preminenza. Avea già detto che questi elementi buoni sono primieramente due, l'uno appartenente all'ordine intelligibile, e l'altro all'ordine sensibile, e che quello va di lunga mano preferito a questo, stante che abbia una stretta parentela col bene supremo. Ma non contento di ciò, spezza l'intelligibile in due, e all'uno dà le idee più sublimi, come appunto quelle dal cui complesso si arriva all'idea del bene; e questo pone il primo bene degli elementari e il terzo nella serie totale. Dice dunque « se tu dunque porrai per terzo « bene la mente e la sapienza (*νοῦν καὶ φρόνησιν*), non andrai « lontano dal vero, come io vaticino ». Avea detto poco prima della mente che ella « o è un medesimo colla verità, o certo di tutte le cose è la più simile e la più vera (2) ». Delle quali parole, le prime cioè, che la mente sia il medesimo colla verità, appartengono alla mente divina, alla Causa, al Bene: l'altre, cioè che la mente sia di tutte le cose la più simile alla verità e la più vera, appartengono alla mente creata o partecipata dagli ani-

(1) *Δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν, καὶ πάνθ᾽ ὁπόσα τῆς γενεᾶς ταύτης αὖ ἐστιν.* *Phil.* p. 66, B.

(2) *Νοῦς δε ἤτοι ταυτὸν καὶ ἀλήθεια ἐστὶν, ἢ πάντων ομοιότατον τε καὶ αληθεστατον* *Phil.* p. 65, C.

mali divini e dall'animale umano. E questa è quella mente che pone terza nell'ordine de'beni, perchè sola non è sufficiente all'animale, benchè per essa comunichi colle cose divine, perchè egli non è pura mente, ma oltre a ciò ha per sua natura l'elemento dell'indefinito, *τὸ ἄπειρον* che deve essere dalla mente governato. Appunto per questo, oltre alla prima e più sublime delle facoltà intellettive, cioè alla mente che intuisce le più sublimi idee, s'aggiungono le scienze e le arti; e queste stesse altre sono pure e proprie della sola anima senza mescolanza d'alcun elemento attualmente sensibile, opere della mente e della ragione. A questo secondo genere d'intelligibili dà dunque il secondo luogo tra i beni elementari del creato; e il quarto nella classificazione totale: « quarti (beni) sono, dice, quelle scienze « ed arti e rette opinioni che abbiamo posto esser proprie del« l'anima stessa, le quali perciò succedono tosto a que'tre, per« chè sono più cognate al bene che non sia il piacere (1).

E continua: « Poni nel quinto luogo que'piaceri che abbiamo « definito senza molestia e abbiamo denominati scienze dell'anima « seguenti i sensi (*τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐπιστήμας ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν* « *ἑπομένας* (2)) ». E chiama scienze dell'anima, benchè alle sensazioni congiunte, anche questi piaceri (3): poichè non ammette punto per beni i piaceri sensibili, in quanto sieno scompagnati dalla cognizione e dalla verità, ma dall'essere a queste uniti e loro pedissequi ed inservienti (*θεοῦ ὀπαδοί*) deriva loro la qualità d'essere bene. Essi, dice, devono esser *veri*, e « ciò a cui « non si mescola la verità nè si fa, nè mai fu fatto veramente » *ᾧ μὴ μίξομεν ἀλήθειαν, οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη* (4).

Il piacere dunque animale separato dalla cognizione è escluso da Platone dal novero de'beni, come quello che è indefinito, ma dall'idea, quando ne partecipa, riceve il suo finimento e da un'idea ancor superiore e finalmente dall'ultima che è *misura*

(1) *Phileb.* p. 66, C.

(2) Ivi.

(3) Con una maniera simile di favellare, *Aristotele ad Nicom.* I, 13, dice che il senso è partecipe della ragione, perchè a lei ubbidisce.

(4) *Phileb.* p. 64, B.

suprema, il finimento stesso è misurato (1), poichè le idee inferiori cioè più prossime ai reali sensibili, e il loro ordine dalle superiori e finalmente dall'ultima, che è quella del bene, ricevono la commisurazione. Conchiude dunque colla solita piacevolezza. « E alla sesta progenie, dice Orfeo, interrompete l'ordine « del canto (2) ».

181. Se noi dunque vogliamo per conclusione e ricapitolazione di questo discorso segnare il principio ed il fine della filosofia platonica, e il corso di quell'arte del raziocinio che Platone chiama dialettica, e che conduce l'umana mente da quel principio passo passo finchè abbia raggiunto quel fine, diremo, con persuasione di non andare errati, che l'*idea* in universale, e propriamente l'essere ideale *τὸ ὄν*, è il principio, da cui vuole che si mova la filosofica disciplina, e il bene, *τὸ ἀγαθὸν*, è il termine, a cui deve pervenire. Così descrive il filosofo dal principio e dal termine, quando lo dice amatore dell' ente e della verità, « *τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐραστή*, e soggiunge » la natura de' « filosofi esser famigliare dell' ottimo », *τὴν φύσιν αὐτῶν οἰκείαν εἶναι τοῦ ἀρίστου* (3). Ma torniamo oggimai ad Aristotele.

CAPITOLO III.

Sistema d'Aristotele intorno all'origine e alla natura del mondo confrontato a quello di Platone.

182. Questo magnifico monumento filosofico non si trova nelle opere d'Aristotele, che mutilo a scarsi frammenti, insufficienti a ricomporlo, e guasti anche questi da un'esposizione infedele, sofisticamente tormentati piuttosto che discussi. Si direbbe, paragonando certi luoghi d'Aristotele, in cui parla delle

(1) Distingue la *misura* dal *finimento* in queste parole, « Sappi che il terzo « io dico quell'uno, qualunque nasce da questi (dall'indefinito e dal fini- « mento), cioè la generazione arrivata nell'essenza per via di misure stabilite insieme col termine, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων. *Phileb*. p. 26, D.

(2) Ivi, p. 66, C.

(3) *De Rep*. VI, 501, D.

dottrine di Platone, con altri che ancor si leggono nelle immortali opere di questo, che o gli scritti attribuiti ad Aristotele non fossero del discepolo di Platone, o avessero subìte profonde alterazioni. Ad ogni modo ecco in che consistono le cardinali differenze tra i due sistemi, dalle quali dipendono tutte l'altre.

1. Secondo Platone, il Mondo, e con esso il Moto e il Tempo, è cominciato per opera di Dio: secondo Aristotele è eterno, e Dio non fa che imprimergli ab eterno di continuo il primo movimento;

2. Secondo Platone, il mondo è fatto nel tempo, secondo un eterno esemplare, il quale comprende tutte le idee, che si riferiscono al mondo; esemplare formato dalla mente divina per creare il mondo: secondo Aristotele, il mondo, essendo di sua natura eterno, non ha bisogno d'alcun esemplare, e però non ci sono le *idee*, che lo compongono, separate e indipendenti dal mondo;

3. Secondo Platone, le *idee* che si riferiscono al mondo come esemplari, sono intuìte dalle menti create, che così ne partecipano; ma gli enti privi d'intelligenza, cioè i sensibili, non partecipano di esse, ma soltanto esprimono le loro *similitudini*, dalle quali, ricevute dall'uomo col senso, la mente trapassa alle *idee*, di cui quelle sono similitudini, ossia alle essenze de'medesimi sensibili, e per queste esse si conoscono. Aristotele nega, che gli enti reali e sensibili sieno similitudini, ma dà a loro stessi le *specie* o forme, che diventano intelligibili, tosto che l'anima che n'abbia il potere, le consideri in separato dalla materia, e così è, che ella conosce gli enti reali.

Quindi Aristotele stabilisce, che tutte le cose mondiali sono composte di due elementi: 1° materia, ὕλη; 2° specie, εἶδος (a cui si riduce anche il terzo elemento, la *privazione*). Ma tutto questo complesso di enti, ciascuno composto di materia e di forma, che dicesi mondo, si *move* in molte guise (1).

(1) Sotto la parola *moto*, κίνησις, si comprendeva da'filosofi greci ogni maniera di mutazione. V. CREUZER, *Plotin*. T. III, p. 330 seg. — Platone del pari usa delle voci κινεῖν, κίνησις, στρέφειν, περιφορά, ἀνακυκλοῦσθαι, κύκλοι, περίοδοι, ed altre simili non meno per indicare i movimenti e le mutazioni esterne, che gli atti e le agitazioni degli animi, come può vedersi nel *Timeo*, p. 37, 43. *De legib*. X, p. 897, e in altri luoghi innumerevoli.

183. Sebbene dunque nella sua supposizione dell'eternità del Mondo, egli non avesse bisogno di ammettere un ente creatore e ordinatore, tuttavia gli fu necessario di stabilire un *principio*, ed un *fine* del movimento del mondo e degli enti in esso contenuti: e quel principio non doveva essere mosso; altramente non sarebbe stato principio; doveva essere un primo motore immobile, τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον (1); quel fine non potea essere che il Bene, τὸ ἀγαθόν, come aveva appreso da Platone.

Ora i due elementi, di cui si compongono gli enti, e il principio e il fine del loro movimento, sono chiamati *cause* da Aristotele, e alla dottrina di queste quattro cause egli riduce tutta la metafisica (2).

La prima causa dunque ossia elemento è la specie, o forma o essenza, ἡ οὐσία (3) καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (4), ovvero ὁ λόγος ὁ τοῦ

(1) *Phys*. VIII, 5 sgg.; *De Cœl*. II, 3 sgg.

(2) Gli elementi sono *cause interne*, secondo Aristotele, e li distingue dalle cause esterne, che non sono elementi, come la *specie* nella mente dell'artefice, che egli ripone tra le cause motrici ed è esterna all'opera che eseguisce l'artefice. Ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐκτὸς, οἷον τὸ κινοῦν, δῆλον ὅτι ἕτερον ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον. *Metaph*. XI (XII), 4.

(3) Benchè, *Metaph*. I, 3, riservi la parola οὐσία a indicare la *specie*, in altri tuttavia chiama οὐσία anche la *materia* (*Metaph*. V. 8; VII, 3, XII, 3; *De An*. II, 1).

(4) *Metaph*. I, 3. L'espressione τὸ τί ἦν εἶναι, che gli scolastici tradussero *quod quid erat esse*, non comparisce negli scrittori anteriori ad Aristotele, e sembra di sua invenzione. Non corrisponde esattamente al valore della parola *quiddità*, perchè questa esprime la risposta alla domanda *quid est*. Ora, si può domandare: « che cosa è » tanto d'un *universale*, quanto d'un *singolare sussistente*; p. e. io posso dimandare: « che cosa è l'uomo»: e posso domandare: « che cosa è un uomo singolo ». Ora la risposta non è la stessa, giacchè *quiddità* dell'uomo in universale non può essere precisamente la stessa quiddità propria dell'uomo singolo: ma per definire quest'ultimo e esprimere tutta la sua quiddità dovrò indicare di più la materia che lo rende, singolare. Ora il τὸ τί ἦν εἶναι non è che la *specie* senza la materia reale, e però non indica la quiddità dell'uomo singolo, ma la quiddità universale, l' ideale tutto quant' è fino alla *specie piena*. Di più, quando si domanda d'un uomo singolare « che cosa è», si può intendere in due sensi: 1° d'un uomo *singolare possibile* (*individuus vagus*); 2° d'un dato uomo singolare reale presente alla mente di chi domanda e di chi risponde. Se la domanda cade sur un *singolare possibile* nella sua quiddità entra la materia determinata coll' *imaginazione*; se cade su un *singolare reale* e presente

τι ἦν εἶναι (1), che chiama pure εἶδος, μορφὴ, λόγος, ὅρος, ὁρισμός τὸ παράδειγμα (2).

La seconda causa o elemento è la *materia* o il *subietto*, ἡ ὕλη, καὶ τὸ ὑποκείμενον (3), chiamata pure τὸ ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος (4).

La terza causa è il principio del movimento, ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (5), chiamata ancora causa efficiente, αἰτία ποιητική.

La quarta causa è la finale, il fine del movimento, il Bene, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τ'ἀγαθόν (6).

184. La *materia* è la realità in potenza, indeterminata, la *forma* è la sua determinazione, il suo termine, e però è un che determinato (7). Quantunque non possa esistere il solo indeter-

nella sua quiddità, entra la materia determinata dalla sua stessa esistenza reale. La *quiddità* dunque significa un concetto molto più esteso dell'*essenza*. E benchè Aristotele non distingua espressamente questi tre significati della parola *quiddità*, tuttavia fa uso di diversi vocaboli atti a distinguere; poichè:

1° τὸ τί, τὸ τί ἐστι, esprimono di loro natura la *quiddità* in genere, tanto quella dell'*ente universale* quanto quella dell'*ente singolare*;

2° τὸ τί ἦν εἶναι, οὐσία, εἶδος, μορφή, λόγος, ὅρος, ὁρισμός, ὅρισμα, esprimono la quiddità dell'ente universale fino alla *specie piena*, e questa più che gli universali maggiori;

3° τὸ τόδε, τὸ τόδε τί, indicano la quiddità dell'ente singolo reale e presente.

S'avverta che non deve rimovere l'assenso alla distinzione di questi significati il vedere che le espressioni indicate al numero 2° s'adoperino talora a indicare la *definizione* d'un ente singolo, e anche presente, perchè certe definizioni non abbracciano tutto l'ente, ma sono imperfette, restringendosi alle sole note specifiche e universali; come nè pure il vedere che le espressioni indicate al n.° 3° si adoperino da Aristotele a indicare la definizione della specie piena, per una simile ragione supponendosi che ciò che è presente non sia altro che la specie, trascurandosi la materia.

(1) *Phys.* II, 3.

(2) Ivi, appropriandosi l'*esemplare* di Platone di cui si burla altrove.

(3) *Metaph.* I, 3,

(4) *Phys.* II, 3.

(5) *Metaph.* I, 3.

(6) Ivi.

(7) Λέγομεν δὲ ἕν τι γένος τῶν ὄντων, τὴν οὐσίαν· ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τί. Ἕτερον δὲ, μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τί· καὶ τρίτον, τὸ ἐκ τούτων. Ἔστι δὲ ἡ μὲν ὕλη, δύναμις· τὸ δὲ εἶδος, ἐντελέχεια. *De An.* II, 1.

minato, tuttavia un ente determinato da una forma è in potere ad altre forme, e così può passare da una forma all'altra; questo passaggio dallo stato di potenza a quello di atto è il *movimento*, la formola che esprime tutto ciò che si fa e si patisce nell'Universo. Ora questo passaggio, ossia questo movimento (1) dee avere la sua causa, e questo è il *principio del moto*; dee avere anche un *termine*, e questo è il fine.

Queste quattro e, colla privazione, cinque cause, sono considerate da Aristotele come i *generi* più estesi possibili. Ma ciascuna di queste cause generiche, quando si vuol determinare maggiormente e distribuire in generi minori e in ispecie e in individui, si può considerare sotto due aspetti che danno una diversa base d'eseguire una tale determinazione. Poichè: 1° ciascuna si può considerare nel suo *effetto*, in quanto può concorrere diversamente a produrlo, spezzandosi così quel genere unico in più classi e individui di cause; 2° e dopo di ciò si può prendere ciascuna di queste cause la più propria all'effetto prodotto, e ascendendo ad una causa anteriore, e da questa ad un'altra pervenire a trovare la prima, la più remota di tutte l'altre. Si può dunque considerare ciascuno di que' generi di cause relativamente all'ultimo termine della sua azione in basso, e viceversa relativamente al suo primo principio in alto: distribuendosi in una serie dalla prima causa sino all'ultima.

Consideriamo ciascuna di queste cinque cause, la materia, la forma, la privazione, la causa motrice e la finale sotto il primo aspetto, in quanto concorre in diverso modo a mettere in essere l'effetto.

185. La *materia*, secondo Aristotele, non è mai priva della forma (2), ma esiste con questa formando l'ente singolare (3).

(1) Distingue Aristotele quattro maniere di trasmutazioni (μεταβολαὶ) secondo la quiddità, κατὰ τὸ τί, ovvero κατὰ τόδε, e questa è la *generazione semplice* e la corruzione, γένεσις ἡ ἁπλῆ καὶ φθορὰ; o secondo la qualità κατὰ τὸ ποῖον, ovvero κατὰ τὸ πάθος, e quest'è l'alterazione ἀλλοίωσις; o secondo la quantità κατὰ ποσὸν, e quest'è l'aumento o la diminuzione αὔξησις, φθίσις, o secondo il dove, κατὰ ποῦ ovvero κατὰ τόπον, e quest'è la translazione, φορὰ. *Metaph*. XI (XII), 2.

(2) Priva della forma non istarebbe unita e sfuggirebbe al tatto: ὅσα γὰρ ἐστιν ἀφῇ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον. *Metaph*. XI (XII), 3.

(3) Ἡ (οὐσία) ἐκ τούτων ἡ καθ᾽ἕκαστα. Ivi.

Ora poichè questi sono diversi (1), perciò, secondo Aristotele, ci devon essere altrettante materie diverse che li moltiplicano. E poichè gli enti reali, oltre dividersi in individui, si classificano secondo le specie e i generi, così anche le materie (2). Le materie della stessa specie producono gl' individui (è ciò che gli Scolastici chiamarono principio dell' individuazione), le materie di varia specie o generi appartengono ad individui di varia specie e generi. Così la *materia* degli astri è specificamente o genericamente diversa, secondo Aristotele, da quella, di cui si compone il mondo sublunare (3).

Questa dottrina d'Aristotele intorno alla materia, non regge alla prova; poichè se le materie si distinguono tra di loro, hanno delle differenze, qualunque sieno: se hanno differenze, hanno delle forme, onde non trattasi più d'una materia prima, d'una pura potenza, che come tale, è indifferente a tutto. Se poi le materie si dividono anche specificamente o genericamente, partecipano dunque di forme specifiche e generiche. Aristotele dunque non giunse al concetto d'una prima materia e d'una pura potenza; ma il suo pensiero si fermò ad una materia non del tutto, ma solo in parte informata, e così potè trovare molteplice la materia. Se questa non fosse in parte informata non potrebbe avere il numero che già è forma. Si fermò ad una potenzialità *determinata* a una certa classe di forme; ma questa determinazione della potenza è ella stessa una forma (4), quantunque non ultimata.

186. Se la materia, secondo Aristotele, non può esistere nè concepirsi, senza la specie, e si parla di lei per via d'astrazione; della specie non osa dire il medesimo. In fatti riconosce una

(1) *Metaph.* I, 6; XI (XII), 2.

(2) Aristotele non solo distingne varie specie di materia, ma anche varî *generi*. *Metaph.* IV (V), 2, e lo stesso fa della forma, ivi.

(3) Πάντα δ'ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει. ἀλλ'ἑτέραν καὶ τῶν ἀϊδίων, ὅσα μὴ γεννητὰ, κινητὰ δὲ φορᾷ· αλλ'οὐ γεννητὴν, ἀλλὰ πόθεν ποῖ. *Metaph.* XI (XII), 2.

(4) Il concetto della materia è riposto da Aristotele in una relazione alla forma. *Phys.* II, 2. Fin qui non ci sarebbe che dire; ma quando dice che « una materia è relativa piuttosto a una forma che a un'altra », *ivi*: allora suppone che nella materia stessa ci sia una *disposizione* che la determina a una certa forma: quindi non è più materia pura, potenza pura.

essenza immobile che appunto per questo dee essere pura specie secondo il suo principio; πάντα δ'ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει. E però anche alla sola specie dà la denominazione di οὐσία (1) e di τὸ τί ἦν εἶναί (2) come alla sostanza composta; denominazioni che nega interamente alla materia. Ma le forme degli enti singolari e composte non esistono se non in questi (3), e si classificano in dieci supremi generi che sono le categorie.

(1) *Categ.* 3.

(2) Τὰ δὲ ὡς τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τε ὅλον, καὶ ἡ σύνθεσις, καὶ τὸ εἶδος. *Phys.* II, 3.

(3) D'alcune (sostanze) dunque la quiddità (τόδε τί) non è fuori della so- « stanza composta, come la *specie* della casa se non è l'*arte*. — Le cause « motrici sono come nate avanti: ma come *ragione*, insieme. Poichè quando « l'uomo è sano , allora è la *sanità*. — Se poi resti qualche cosa, appresso « è da considerarsi. Poichè in certe cose, niente l'impedisce, come se l'a- « nima sia tale, non tutta, ma la mente, ὁ νοῦς. Poichè tutta è forse im- « possibile. È dunque manifesto, che non è necessario, oltre questo, che « ci sieno le idee ». *Metaph.* XI (XII), 3. Dove si osservi:

1° Che ammette la *specie* della casa come *arte* cioè nella mente dell'artista, e dice che « in altro modo sono e non sono sì quella casa che è « senza materia, sì la sanità, ed ogni altra cosa che è secondo l'arte ». E dice che di queste specie nella mente dell' artefice senza materia « non c'è nè generazione nè corruzione, οὐδ'ἔστι γένεσις καὶ φθορὰ τούτων, ma o sono o non sono, poichè nella mente niente si genera o corrompe, al che si richiederebbe una materia. Ammette dunque delle *forme* pure da ogni materia nella mente ossia nell'arte dell'artefice; nè di più volle Platone per riguardo al modo d'esistere delle *idee*, ma questi di più voleva che le idee fossero le essenze delle cose, e ὅτι εἴδη ἐστιν ὁπόσα φύσει; di maniera che i sensibili non fossero enti veramente, ma *similitudini* di quegli enti che erano per natura, cioè delle essenze. Abusa Aristotele di questa sentenza di Platone, approvandola, come se Platone avesse voluto dire, che non ci sono altre idee fuori di quelle che sono negli enti naturali come loro forme. Onde dice che la stessa *forma* della casa, e la *sanità* quand'esistono, esistono come proprie di quelle cose che sono in natura, ἀλλ'εἴπερ, ἐπὶ τῶν φύσει, cioè delle sostanze composte di materia e di forma, e così se ce ne son altre, delle parti di queste sostanze (e le parti hanno condizione di materia, *Phys.* II, 3), come il fuoco, la carne, il capo, la materia disorganata, τελευταία, tutte parole che significano specie, e che si riferiscono sempre a una materia, perchè tutto è materia cioè la materia è il subietto, ὑποκείμενον, di tutto. Così mi pare dovere intendere quelle parole εἴπερ ἐστὶν εἴδη ἄλλα τούτων, οἷον πῦρ, σάρξ, κεφαλή. Ἅπαντα γὰρ ὕλη ἐστί, καὶ τῆς μάλιστ'οὐσίας ἡ τελευταία.

2° Ammette ancora, almeno come cosa possibile, che « la mente » sopravviva all' uomo, come pura forma.

Ci hanno dunque due generi di specie, secondo Aristotele :

1° Quelle che possono sussistere da sè stesse anche senza materia, come il motore immobile e la mente;

2° Quelle che non possono sussistere che nella materia, come le specie di tutte le cose sensibili, sieno celesti o sublunari.

Esamineremo forse in appresso qual sorta di purità Aristotele accordi al primo genere di queste specie, e se possano anche esse o no mescolarsi colla materia.

Le categorie poi sono i generi formali che abbracciano le une e le altre; per esempio: sotto il genere di *sostanza* si comprendono tutte le sostanze singolari, siano pure forme o composte di materia e di forma. Poichè le categorie hanno per *base* della classificazione la nostra maniera di concepire per via di predicazione, è una *classificazione di predicati* generalissimi; laddove la classificazione delle specie in pure e composte ha per sua base la natura delle forme stesse, è una *classificazione di subietti.*

187. Venendo alle cause motrici e considerandole rispetto all'effetto che producono, queste si dividono da Aristotele primieramente in due: una causa interna alle cose che chiama *natura*, e una causa esterna che chiama *arte* (1). A queste ne aggiunge due altre, il *caso* e la *fortuna*, che nascono dalla privazione delle due prime, *αἱ δὲ λοιπαὶ αἰτίαι στερήσεις τούτων* (2), e però presuppongono le due prime (3). Poichè quando la natura fallisce a produrre il suo effetto ordinario, si dice *caso*; e quando all'uomo fuori della sua intenzione e aspettazione incontra per accidente qualche cosa, dicesi *fortuna* (4). Ma queste sono piuttosto cause rispetto al concepire dell'uomo che non conosce tutte le leggi della natura, che non vere cause. Quando poi l'uomo, volendo fare una cosa gliene riesce un'altra, il che dicesi fortuna, è caso anche questo, perchè è la natura che produsse quell'effetto inaspettato in vece dell'arte, onde il *caso* è un concetto più esteso della fortuna (5).

(1) Ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ· ἡ δὲ φύσις, ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. *Metaph.* XI (XII), 3.

(2) Ivi.

(3) *Phys.* II, 5.

(4) Ivi.

(5) Ivi.

La *natura* è dunque considerata da Aristotele come una causa motrice insita nelle sostanze composte di materia e di specie. Dalla materia in tal caso deve venire la forza del movimento, dalla *forma* la direzione del movimento: onde attribuisce il principio movente che dicesi *natura*, non meno alla materia ed alla forma che al composto. « In un modo così si dice natura la « prima subietta materia di ciascuna di quelle cose, che hanno « in sè il principio del moto e della mutazione: in un altro « modo la stessa forma e specie »: ma questo per astrazione in quanto colla mente si considera la specie come altra cosa separata dalla materia (1). « Ciò poi che è composto da questi, non « è natura, ma per natura: e questo è natura più che non sia « la materia: chè ciascuna cosa dicesi più quand'è in atto, che « non sia quand'è in potenza (2) ».

Da questo apparisce, che i due principî d'ogni mutazione, la *natura* e l'*arte*, non sono entità diverse, secondo Aristotele, dai due elementi *materia* e *specie*, da cui risulta il Mondo, ma sono virtù efficaci inerenti ai medesimi nell'ente composto (natura), e che oltracciò ci hanno forme pure di materia, che danno origine all'*arte*, la quale è una causa fuori del composto (3).

188. Del pari, la causa finale non differisce dalla *forma*. « Es- « sendo, dice, duplice la natura, altra come materia, altra come « forma, e questa essendo il fine, e in grazia del fine poi le « altre cose, questa per fermo (la forma) è la causa, in grazia « di cui l'altre cose » (4). La natura dunque, cioè il principio

(1) Questo è il significato delle parole τὸ κατὰ τὸν λόγον. *Phys*. II, 1, come apparisce dal contesto.

(2) *Phys*. II, 1.

(3) *Metaph*. VI (VII), 7.

(4) *Phys*. II, 8. — Ne'*Metafisici* (VII (VIII), 4), dopo aver detto che rispetto all'uomo la causa come specie, ὡς τὸ εἶδος è la quiddità τὸ τί ἦν εἶναι, e che la causa in grazia di cui, ὡς οὗ ἕνεκα, è il fine, τὸ τέλος, dubitativamente soggiunge: « forse amendue queste sono la cosa stessa ». Questo vacillare d'Aristotele è frequente. Qui c'è una ragione. Poichè non ogni cosa la cui generazione sia compita e però abbia raggiunta la specie o forma, può dirsi pervenuta al suo *fine:* l'uomo può essere perfettamente naturato, e tuttavia non avere anco raggiunto il suo *fine ultimo*. Oltre la forma specifica dunque si deve riconoscere una *forma ultima e perfettiva* di certi enti, come degli enti morali e degli enti composti, che è propriamente la

interno movente d'un ente naturale composto di materia e di forma, si move verso un'altra *forma;* e se niente osta, sempre verso la forma stessa: che se non la consegue, dicesi *caso.* « Per « natura sono tutte quelle cose che continuamente (συνεχῶς) mosse « da un certo *principio* in esse, pervengono ad un qualche *fine* « (ἀφικνεῖται εἴς τί τέλος): da un principio peculiare, non a un « medesimo fine ne' singoli, nè a uno qualunque: ma sempre « a quello stesso, se niente impedisce ». Se poi c'è qualche impedimento, allora dicesi avvenire l'effetto per caso o per fortuna. E Aristotele per assegnare un fine agli agenti naturali dice non esser necessario che il movente deliberi, chè anzi l'arte stessa non delibera, operando abitualmente (1): « che se, dice, « ne' legni ci fosse l'arte di costruire le navi, ella farebbe le « navi come natura. Onde se c'è nell'arte ciò in grazia di cui « si fa qualche cosa, questo c'è anche nella natura: e sopra- « tutto questo apparisce, quando taluno (un bruto) medica sè « stesso » (2). E veramente essendo il fine la *forma*, e questa, secondo Aristotele, essendo la medesima nell'*arte* e nella *natura*, nell'arte, cioè nella mente, separata dalla materia, nella natura unita colla materia, ma tuttavia dello stesso genere l'una e l'altra, conviene che tanto la natura quanto l'arte operino ugualmente pel fine. Dove si vede la profonda differenza, che passa da questa dottrina a quella di Platone; poichè questi nella natura sensibile non ammetteva la *forma*, ma la *similitudine* della *forma* riservata alla sola mente. Onde veniva la conseguenza che la natura sensibile non si poteva spiegare senza la *mente*, che le desse l'ordine e il fine, e a questo la dirigesse. Nel sistema d'Aristotele all'incontro la *natura* fa da sè, avendo la stessa forma in sè stessa.

Che la forma nella mente e ne' reali sia presa da Aristotele

causa finale. Questo vide colla solita sua elevatezza di pensare assai meglio Platone, il quale in tutte le cose va cercando la perfezione ideale, che non Aristotele il quale si stacca con tanta difficoltà dalla natura corporea, nella quale il *fine* veramente del movimento non può essere altro che la *forma* proveniente dalla naturazione.

(1) Ἄτοπον δὲ καὶ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκα τοῦ γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον. Καὶ τοι καὶ τέχνη οὐ βουλεύεται. *Phys.* II, 8.

(2) Ivi.

per la medesima, è chiaro da queste sue parole: « Dall'arte si « fanno quelle cose, la cui *specie* è nell'anima. Chiamo specie « l'essenza di ciascuna cosa e la sostanza prima (1). E la stessa « specie in un certo modo è de' contrarî. Che l'essenza della « privazione è l'essenza opposta a cui essa si riferisce (*τῆς γὰρ* « *στερήσεως οὐσία, ἡ οὐσία ἀντικειμένη*), come la sanità della ma- « lattia. Poichè l'assenza di quella fa conoscere la malattia. E « la sanità è la *ragione* che è nell'anima, e quella che è nella « scienza, *ἡ δὲ ὑγιεία, ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος, καὶ ὁ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ*. « E si produce la sanità da chi la intende. Poichè la sanità è « la tal cosa; perciò è necessario, se ella ci dee essere, che ci « sia questo, poniamo l'equilibrio. Se questo, il calore. E così « sempre intende, fino che viene di necessità in un'ultima cosa « che egli può produrre: di poi il movimento che da queste « cose nasce dicesi operazione (*ποίησις*) volta al risanare. Così « accade in certo modo che la sanità si produca dalla sanità, « e la casa dalla casa, da quella che è senza materia, quella « che ha materia, *τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην*. Poichè la me- « dicina e l'architettura è la specie della sanità e della casa (2) ». Il qual discorso nulla varrebbe o sarebbe sofistico, se la sanità

(1) L'espressione τὸ τί ἦν εἶναι si rende meglio colla parola *essenza* che non con quella di *quiddità*, per la ragione già da noi indicata. E Aristotele stesso così si spiega senza equivoco: Λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ τὴν πρώτην οὐσίαν. Da questo luogo si conferma ciò che abbiamo detto altrove sul valore della denominazione di « sostanza prima » usata da Aristotele nelle categorie. Qui parla d'una « sostanza prima » che è nella mente, non può dunque intendere i particolari reali. Ritenendo dunque « la sostanza prima esser quella che non si predica d'alcuna cosa, e della quale si predicano l'altre cose », apparisce che per la « sostanza prima » d'Aristotele si dee intendere quella che noi chiamiamo « l'essenza sostanziale », la quale secondo Aristotele, è nella mente e nelle cose. Talora poi considera quell'essenza sostanziale come *specie astratta*, talora come *specie piena*, a significare la quale ottimamente convengono le espressioni di αὐτοέκαστον, e di τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου.

(2) *Metaph.* VI (VII), 7. — Lo stesso si può dedurre da un altro principio della filosofia Aristotelica. La forma è l'*atto* delle cose, e quest'*atto* è appunto ciò che per Aristotele c'è in esse d'intelligibile. E perchè ciò? Risponde: perchè l'atto è la stessa intellezione αἴτιον δὲ, ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια (*Metaph.* VIII (IX), 9). Dunque l'*atto* delle cose è riguardato da Aristotele come identico all'intelligibile nella mente.

e la casa senza materia non fossero identiche di numero colla sanità e colla casa reale e materiata. E veramente se fossero numericamente diverse; di maniera che ci fossero due forme, la reale e l'ideale (come in cert'altri luoghi sembra che dica Aristotele), s'incapperebbe nel *sofisma del terzo uomo*, di cui lo stesso Aristotele accusa ingiustamente Platone (1). Poichè se ci sono due specie della casa, devono aver qualche cosa di comune, e però ce n'abbisogna una *terza* che rappresenti la similitudine loro: e potendosi su questa fare lo stesso ragionamento che sulle due prime, si va all'infinito, nè si troverebbe mai l'ultima specie. Il che s'evita nel sistema di Platone, in cui la specie è una sola, e ne' sensibili c'è soltanto l'imitazione la quale nella mente di chi conosce s'aduna insieme colla specie, su cui è stata esemplata. Onde la similitudine, che ha il sensibile colla specie, è la specie stessa imitata: di che anche a noi venne detto, che le idee sono la stessa similitudine (*Ideol.* 1180-1189). S'evita il sofisma del terzo uomo anche facendo, che la stessa numerica specie sia nella mente e nelle cose; ma questo sistema, nel quale ricaddero spesso i filosofi, tra i quali il fondatore della scuola tedesca (*Ideol.* 331-334), e appresso di noi il Gioberti conduce ad altri e gravissimi inconvenienti. Aristotele ad ogni modo prese questa via non giugnendo a discernere la vera distinzione tra la *specie* che solo alla mente appartiene e il reale, come apparisce dal luogo citato, e come è necessario che sia, se dee valere il suo ragionamento. Perocchè questo tende a dimostrare, che la *natura* ha in sè una virtù d'operare da sè convenevolmente ed ordinatamente, senza bisogno di ricorrere ad una mente che sia fuori di lei (bastando un primo Motore) per questo appunto che ha in sè la *specie*, come opera appunto l'Arte, perchè ha la *specie*, sebben quella congiunta colla materia, e questa da ogni materia disgiunta. Alla materia dunque congiunta colla specie nell'ente composto, che è la sostanza perfetta, è inerente un principio di moto che tende a passare o a far passare un altro ente da una forma all'altra; quello che move, è il *principio motore*,

(1) Platone avea già veduta questa difficoltà ed esposta nel *Parmenide*, pag. 132.

ossia la causa efficiente (natura); quella a cui arriva, è il *fine* ossia la *causa finale*.

189. Aristotele dunque prende a spiegare l'operare della natura così. Alcune cose, dice, sono determinate *dalla necessità*, e la ragione di questa necessità è la *materia* (1); altre si fanno *per un fine* e la ragione dell'operare con un fine utile e buono è la *forma* o specie. Quando poi la natura pecca o se n'hanno effetti insoliti, questi s'attribuiscono al *caso*. Poichè l'operare secondo la forma può peccare, cioè non ottenere il fine, secondo Aristotele: e come la forma è nella *natura* ed è nell'*arte*, così si danno ugualmente *peccati di natura* e *peccati di arte* (2).

La *natura* dunque, benchè legata in parte alla necessità che le impone la materia, ha in sè tutto ciò che gli bisogna per operare per un fine, il che Aristotele crede di dimostrare a questo modo: « Queste e tutte le cose che sono per natura, o sempre « o le più volte, così si fanno. Ma niente di tutto ciò che na« sce dalla fortuna e dal caso, si fa con questa costanza. Poi« chè non pare che fortuitamente e a caso piova spesso l'in« verno, ma sì quand'il sole è in canicola: nè che ci sia afa « quand'il sole è in canicola, ma se fosse di verno. Che se « quelle cose che si fanno, o si fanno a caso, o per un fine, « quando sia impossibile che si facciano per fortuna o a caso, per « fermo si faranno in grazia di checchessia. Ma tutte queste « tali cose sono per natura. — Dunque in quelle cose che si « fanno e sono per natura, c'è il *quello in gràzia di cui* (τὸ ἕνεκα « του), c'è insito il fine. Ancora, in tutte quelle cose nelle quali « c'è un qualche fine (τέλος τί), si fa in grazia di questo il « precedente e il susseguente (τὸ πρότερον καί τὸ ἐφεξῆς). Come « dunque agisce, così è naturato ad agire, e com'è naturato, « così ciascuna cosa agisce, se niente osta. Si opera per un fine: « dunque è naturato ad operare per un fine. Come se la casa « fosse di quelle cose che si fanno per natura, così sarebbe « prodotta, com'ora è dall'arte. Che se quelle cose che si fanno « per natura, non solo si facessero per natura, ma anche per « arte, nello stesso modo sarebbero fatte, come sono atte ad

(1) *Phys.* II, 9.
(2) *Phys.* II, 8. — De' peccati della natura, V. *Psicol.* 1929 sgg.

« essere. — Se dunque quelle cose che si fanno dall'arte, si « fanno per un fine, consta che anche quelle che si fanno per « natura si fanno per un fine. Poichè gli antecedenti e i sus- « seguenti « (mezzi e passi che fa un ente per arrivare a una forma) » hanno tra sè un medesimo ordine nelle cose che si « fanno per arte e in quelle che si fanno per natura. E questo « stesso sommamente apparisce negli altri animali, che fanno « le cose senz'arte, non cercandole, non deliberandole », come la rondine che fa il nido, il ragno che tesse la tela, le piante che spiegano le foglie per coprire i frutti, e non in su, ma in giù nel terreno conficcano le radici per succhiare l'umore. « È dunque patente, conchiude, che in quelle cose che si fanno e sono per natura « c'è una tal causa finale », φανερὸν ὅτι ἐστὶν ἡ τοιαύτη ἐν τοῖς φύσει γινομένοις καὶ οὖσι, e tosto dice che questa è la forma (1). Avendo dunque dato la *forma* alle cose materiali e sensibili e la medesima anche alla mente; trova Aristotele un problema importante, quello di rendere ragione perchè « le cose naturali non abbiano intelligenza, e l'abbia l'anima (2)», e risponde, che nella natura la materia è quella che acceca per così dire la forma, e le toglie l'intelligibilità, e di conseguenza al subietto che la possiede, l'intelligenza.

Sono da osservare nel passo citato quelle parole: ὁμοίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα ἐν τοῖς κατὰ τέχνην, καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν, τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα; poichè in questo sta il nerbo del suo discorso, su cui torna spesso in altri luoghi (3): suppone che le cause remote e prossime nella natura sieno già incatenate da sè, come sarebbero se fossero poste dall'arte. Onde deduce, che non è necessario preporre quest'ultima alla natura, e di conseguente non è vero quello che volea Platone, che fossero necessarie le idee, per ispiegare la natura ed il suo operare sa-

(1) *Phys.* II, 8.
(2) *De An.* III, 4.
(3) Così *Metaph.* VII, 7, dove dice, che se per arrivare alla salute ci vuole: 1° calore; 2° dal calore eccitato l'equilibrio delle interne forze; 3° da questo la *sanità*; è indifferente che il calore sia applicato dall'arte del medico o dal caso: poichè si operi la sanità per arte o per caso, s'avrà sempre lo stesso ordine di mezzi e di effetti, cioè prima il calore, poi l'equilibrio, poi la sanità.

piente, e la sua tendenza a'fini migliori. « Dire poi, che le idee « sieno esemplari, e che l'altre cose ne partecipino, è un dire « vane parole e metafore poetiche. Poichè che cos'è quello che « agisce riguardando all'esemplare? Che egli è possibile, che sia « e si faccia qualunque cosa simile, benchè non modellandosi su « di quello. Così esista Socrate o no, Socrate si farà tale qual « è Socrate: nè fa divario che il Socrate sia eterno (1) ».

Ma l'argomento di Aristotele pecca di circolo. Poichè si riduce a questo: « le forze della natura sono connesse e concatenate per modo che conducono un ente da uno stato o da una natura all'altra per una serie di azioni ed effetti di queste e quindi di gradi determinati. Questa serie rimane la stessa tanto se la prima forza riceve l'impulso da una mente, che vedendo tutta quella serie di cause e di effetti dà quell'impulso col fine d'ottenere l'ultimo effetto, quanto se quell'impulso è dato dalla natura stessa, dal caso, da una causa cieca insomma, che non delibera e non conosce il fine: questo fine s'ottiene dunque egualmente e nello stesso modo. Non è dunque necessario ricorrere ad una mente e ad un'arte precedente, perchè le forze e l'ordine loro esistono indipendenti dalla mente e dall'arte che si supponga dare ad esse, con un fine preveduto, l'impulso, ». Dico che quest'argomento pecca di circolo; perchè considera l'arte o la mente unicamente come *causa motrice* e suppone che la *natura* esista da sè, così fatta come noi la vediamo, e che

(1) *Metaph*. I, 9. — Ὁ Σωκράτης ἀίδιος, questa parola dimostra chiaramente quello che abbiamo osservato, che Aristotele confonde spesso l'*individuo reale* colla *specie piena*. Poichè in nessun sistema si può dare « un Socrate sempiterno », quando la parola « Socrate » indichi un individuo reale. Si può solamente dare una *specie piena* che può essere realizzata in un numero indefinito d'individui, uno de' quali è Socrate. Così pure usa i nomi di Socrate e di Callia per indicare l'essenza composta di materia e di forma; τρίτη (οὐσία) ἡ ἐκ τούτων (*Metaph*. XI (XII), 3), senz'avvedersi, che tali nomi non possono indicare un'*essenza*, ma degli *individui reali*, che hanno per essenza la *specie piena*. E che questa stia presente ad Aristotele, vedesi dal denominare una tale essenza, ἡ καθ' ἕκαστα, nella quale espressione « l'essenza secondo i singolari » è distinta dai singolari che son molti, mentre essa è unica, onde una tale espressione non può convenire che alla *specie piena* composta di forma e di materia, ma possibile, non ancora materialmente reale.

quando produce qualche cosa, non abbia bisogno d'altro che di un primo impulso. Ma è appunto questa la questione platonica: « se la mente eterna ossia il bene sia puramente un *principio motore*, e non anzi sia causa piena della natura stessa, e vero creatore ». S'egli è dunque vero, come sostiene Platone, che l'Universo non esistesse, ma Iddio mosso dalla sola sua bontà l'abbia prodotto, egli accingendosi a quest'opera dovea indubitatamente concepire prima, secondo le regole d'un'assoluta sapienza, l'opera a cui volea por mano, e questo è l'*Esemplare* eterno composto tutto d'idee, conforme al quale ogni cosa fu fatta e si fa di continuo. In tale supposizione adunque le idee esemplari sono tutt'altro che « vaniloquii e poetiche metafore »: sono anzi sì alte cose a cui il volo d'Aristotele non pervenne. Ma di questo meglio in appresso.

190. Ora veniamo al secondo aspetto in cui dicemmo considerate da Aristotele le sue quattro o sei cause, cioè nel loro ordine, dalla più prossima all'effetto all'ultima più remota, ed è su questo che ci dobbiamo estendere.

Tutte queste cause, come vedemmo, si riducono finalmente alle due elementari, *materia* e *specie*, perchè la causa motrice è inerente nel composto alla materia e alla specie, e dicesi *natura*; e alla *specie* separata dalla materia, e dicesi *arte*. La *privazione* (1) poi nella natura e nell'arte dicesi *caso* e *fortuna*. Essendo dunque tutto per Aristotele materia e forma (subietto e predicato nell'ordine dialettico); quello che si dice dell'ultima materia, e dell'ultima specie, vale anche per le ultime delle altre cause.

Dice dunque, che sussiste in natura il composto di *materia* e di *specie*, e che l'ultima materia, come l'ultima forma (τὰ ἔσχατα) non sono prodotte (2). Dagli argomenti che adopera Aristotele a provare questa proposizione si potrà rilevare meglio che cosa intenda per materia ultima ed estrema.

(1) « Il medesimo oltracciò è causa de' contrarî: poichè ciò che presente « è causa di checchessia, assente lo diciamo talora causa del contrario, co- « me l'assenza del timoniere esser causa del sommergersi la nave, la cui « presenza era causa del salvamento. » *De Phys.* II, 3. — Cf. *Metaph.* IV (V), 22.

(2) *Metaph.* XI (XII), 3

Egli argomenta dall'osservazione di ciò che nasce nei cangiamenti naturali: poichè il pensiero del nostro filosofo è così legato alla natura sensibile, che non può concepire un operare diverso da quello che cade sotto la sua esperienza, onde il suo ragionamento ha sempre come supposto il pregiudizio che « le leggi dell'operare naturale siano universali e assolutamente ontologiche ». Osserva dunque, che ogni cangiamento suppone tre cose: 1° il subietto del cangiamento, la materia (τι, εοὖ δε); 2° la causa movente (ὑπό τινος, ὑφ'οὖ); 3° il fine o *specie* a cui tende il moto (εἴς τι, εἰς ὃ) Da questo deduce che il cangiamento suppone sempre il composto di materia e di forma, e che è sempre il composto quello che si cangia in un altro composto. Poichè se ciò che si cangia e diviene, non fosse il composto, ma ciascuno de' suoi elementi, cioè la materia a parte e la forma a parte, s'andrebbe all' infinito, poichè nella materia, o nella forma si dovrebbero di nuovo trovare quei tre elementi e condizioni necessarie del cangiamento, cioè si dovrebbe di nuovo distinguere in ciascuna di esse: 1° una materia, subietto; 2° una forma, termine del moto; 3° una causa movente; e in ciascuno di questi ugualmente. Convien dunque fermarsi a quella materia e a quella forma che costituisce da prima il composto, e in quest'unione soltanto rinvenire il cangiamento. Si produce, dunque, per esempio « la sfera di bronzo », ma non si produce a parte il bronzo, la materia, e a parte la sfera, la forma (1).

Così avviene in fatti in tutti i cangiamenti e le produzioni della natura; e certo nella natura non si produce mai la forma in separato dalla materia, nè la materia in separato dalla forma: questo lo sapeva anche Platone, nè è prova d'ingegno maggiore averlo osservato. Laonde la conclusione che ne vuole cavare Aristotele contro le idee di Platone non coglie punto questa sublime dottrina: « È dunque evidente » (quest'è la conclusione)« che « le cause delle specie » (delle cose reali) « come sogliono al-« cuni chiamare le specie, se alcune ce ne sono fuori dei sin-« golari, punto non giovano alla generazione e alle sostanze, e « le sostanze in sè non sono già per esse (2) ». Vuole insomma

(1) A qualunque delle Categorie la forma appartenga. *Metaph.* VI (VII), 9.
(2) *Metaph.* VI (VII), 8. — *Cf.* I, 7; XII, 4, 5.

Aristotele che tanto la *causa efficiente*, quanto la *causa della cognizione* delle cose reali sieno nelle stesse cose reali, perchè, dice, se ci avessero *specie* fuori delle cose reali, queste nè potrebbero produrre o informare le cose reali, nè potrebbero farle conoscere (1), perchè sarebbero da esse dissociate, e cosa al tutto diversa da esse. Quindi spiega la *produzione* collocando un *principio produttivo* nelle cose reali, che produce non la materia sola, o la forma sola, ma altre cose reali composte di materia e di forma, e lo chiama *natura*, e spiega la *cognizione delle cose* collocando del pari in queste un *principio conoscibile*, cioè la forma, conoscibile cioè tostochè sia ricevuto in un'anima che sia atta a riceverlo scevro dalla materia, come dichiara nel secondo degli Analitici posteriori (Cap. 5), e altrove. Dove osserveremo, di passaggio, aversi qui una nuova prova, che Aristotele ragiona come se la *forma*, che è nelle cose sensibili, fosse la stessa identica di numero con quella che, ricevuta nella mente, dicesi *idea*, (a differenza di Platone che, ne'sensibili, non riconosce che un'effigie dell'idea) reputando che se fosse diversa e fuori di esse, non potrebbe far conoscere le cose stesse sensibili (2).

(1) *'Αλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐδὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν) οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν.* ***Metaph.*** I, 9.

(2) E non solo questo, ma combatte il sistema avversario, partendo dalla supposizione che la scuola Platonica mova dallo stesso principio che « le specie eterne entrino in composizione colla materia sensibile e così costituiscano gli enti sensibili », certamente perchè Platone dice, che « gli enti sono per *partecipazione* delle idee ». Ma o Aristotele non intese la natura di questa partecipazione, di cui parla Platone e che confessa riuscirgli oscura (*Metaph.* I, 6); ovvero, non essendo stata bene intesa una tale partecipazione dai seguaci di Platone, Aristotele trova più comodo combattere questi, che non il maestro. Infatti, uno degli argomenti di cui Aristotele fa più conto nel combattere le *idee*, si è questo, che se sono *sostanze* non possono venire in composizione con altre sostanze, perchè niuna sostanza si compone di sostanze *οὔτ' ἔστιν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν* (*Metaph.* VI, (VII), 16; XII (XIII), 3). Ma questa supposizione è erronea rispetto a Platone per due versi: 1° perchè Platone ne' puri sensibili, in quanto hanno un' esistenza separata dalle menti, non pone le *idee*, ma certe similitudini con queste, onde sono con queste *equivoche* e così non hanno ancora l'*essenza* ma una *apparenza*, sono fenomeni a' quali si può applicare in qualche modo l' *imi-*

191. In questa conclusione dunque e in tutta questa dottrina ontologica giace sempre nel fondo lo stesso vizio di circolo. Si suppone cioè quello che si vuol provare, che il mondo sia eterno, un'eterna successione di generazioni e corruzioni. Questo è quello che si deve provare. In quella vece, Aristotele lo suppone. Supposto questo, è chiaro che la maniera colla quale gli enti reali si cangiano e trasformano è l'unica maniera di produzione che ci sia nell'universalità delle cose. Se questa è l'unica maniera, dunque la forma e la materia stanno sempre unite, e così unite e formanti le sostanze composte, si vanno insieme permutando. Non è dunque più possibile che la forma o la specie abbia preesistito alla materia e sia concorsa alla produzione del mondo. Non ci sono dunque le idee separate di Platone. Il mondo dunque è eterno e non creato da Dio, come vuole Platone: dunque di separato dalla natura non ci può essere una *causa efficiente*, ma solo una causa motrice che eternamente il mova. Legato dunque ai sensi e all'esperienza materiale, Aristotele suppose gratuitamente che stesse tutto qui: e che bastasse osservare come son fatti gli enti specialmente sensibili e materiali, per foggiare su di essi e sul loro operare una perfetta *ontologia*: le leggi dell' ente reale e finito divennero dunque nel pensiero di Aristotele, con un salto immenso, leggi dell' *essere* in tutta la sua estensione. Ma Platone non gli accorda il supposto, e così il sistema Aristotelico rimane senza alcuna solida base. Prima però di notarne più particolarmente i difetti, conviene che ne ultimiamo l'esposizione, accompagnandolo degli argomenti, dei quali Aristotele lo munisce e fiancheggia.

192. Aristotele osserva, che « tutto ciò che si produce, si produce di qualche cosa e da qualche cosa, ed è di specie il medesimo col producente (1): dal che deduce che il composto di

tazione, μίμησιν; 2° perchè Platone quando parla de' *sensibili pensati dalla mente*, allora congiunge loro l' essenza o idea, e quest'è la partecipazione, μέθεξιν; nè i sensibili hanno altra essenza fuori di questa, onde non si dà la composizione di più sostanze o essenze in una, come suppone sempre Aristotele, ma si dà nella mente la composizione del fenomeno con l' essenza o noumeno. Così cade intieramente quell' argomento contro le idee che ad Aristotele pareva perentorio.

(1) *Metaph.* VIII (IX), 10; VI (VII), 7 sgg.

materia e di forma produce altri composti della stessa specie, come l'uomo genera l'uomo. Deduce ancora che quella specie, che non si trova per anco in ciò che è in via di prodursi, dee preesistere nel producente (1). In questa sfera di cose naturali Aristotele non riconosce che una perpetua trasmutazione d'un composto in un altro della stessa specie, senza che mai sia possibile rinvenire l'origine del composto stesso, l'origine dico della materia, o l'origine della forma separata dalla materia. Questa specie è inseparabile dalla materia che informa, ma si separa di ragione τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστι (2); e però esiste nella mente pura da materia.

Questo gli fa la via a riconoscere e spiegare un altro genere di produzioni, quelle dell'*arte*, a cui riduce quelle che vengono da una potenza d'operare e dal pensiero, ἀπὸ δυνάμεως, ἢ διανοίας (3). Chiama *geniture*, γενέσεις, le produzioni naturali, l'altre *fatture*, ποιήσεις (4).

Le produzioni dell'arte, dice, sono quelle « di cui la specie è nell'anima ». E « chiamo specie, soggiunge, la quiddità di ciascuna cosa e la prima essenza (5) ». L'anima che vuol produrre un effetto, per esempio la salute, trascorre col pensiero la serie dei mezzi fino che arriva ad uno, che è in suo potere di produrre, per esempio la *frizione* per produrre il calore. Al-

(1) Ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσίᾳ γε· πρῶτον μὲν οὖν, ὅτι τὰ τῇ γενέσει ὕστερα, τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα. *Metaph.* VIII (IX), 8.

(2) *Metaph.* VII (VIII), 1.

(3) *Metaph.* VI (VII), 7.

(4) *Metaph.* VI (VII), 7. — Non è però conservata da Aristotele la proprietà di tali denominazioni, e il verbo γίγνομαι è immediatamente appresso applicato all'arte. Poco stante distingue la ποίησις dal pensiero νοησις.

(5) Εἶδος δὲ λέγω, τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου, καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. *Metaph.* VI (VII), 7. — Si noti bene questo luogo, dal quale evidentemente risulta che Aristotele confonde la *sostanza singolare* colla *specie piena* o *astratta* della sostanza, che è universale, della qual confusione egli non s'accorge. E invero nelle Categorie C. 3 dice che la *sostanza prima* è il singolare, e acciocchè non se ne dubiti, reca in esempio: ὅ τις ἄνθρωπος καὶ ὅ τις ἵππος, che non può significar altro che un individuo reale e perciò assolutamente singolare. In questo luogo poi del settimo de' *Metafisici* dice che « la prima sostanza », è la specie nell'anima dell'artista, ὧν τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ. Ma la specie nell'anima dell'artista, benchè piena in modo che può servire di modello, è sempre *universale*. Confonde dunque la sostanza singolare colla specie piena.

lora colla sua *potenza d'operare* produce questo mezzo, il quale per una serie di effetti produce quello che cercava, la sanità, fine che era presente all'anima sin da principio. Il *movimento* dunque dell' anima, che dalla *prima* specie perviene a trovare l'ultima, la specie cioè di quel mezzo che è in suo potere di produrre, dicesi, secondo Aristotele, ἡ νόησις, e risponde a ciò che prima aveva detto ποίησις ἀπὸ διανοίας: l'operazione poi che comincia da quest' ultima specie, producendo effettivamente il detto mezzo, dicesi ποίησις, e corrisponde a quello che prima aveva detto ποιησις ἀπὸ δυνάμεως (1).

Da questo deduce che quantunque la sanità che si vuol produrre coll' arte, sia nell' anima, sia la stessa specie finale dell' anima (2), tuttavia essa sola non è la causa efficiente della sanità; non fa che produrre solo il movimento del pensiero ἡ ποίησις, e servire da specie ultima a cui si rattacca l'azione, per esempio la frizione; allora eseguendosi questa, comincia la vera produzione della sanità, ποίησις ἀπὸ δυνάμεως. Ora se questa causa, cioè la frizione, fosse posta anche dalla natura o dal caso, s'avrebbe ugualmente la sanità, benchè non ci fosse la specie pura nella mente. Di più, quando trovata dalla mente l'ultima specie, la frizione nell'esempio addotto, questa si produce e con questa la sanità; non si produce mica la sola specie, ma la specie nella materia, cioè nell'uomo: la specie dunque non si genera sola, ma si genera il composto di specie e di materia. L'arte sola dunque nulla produce, ma abbisogna di materia. Ma basta forse la materia, per modo che a questa sovrapponga la specie, senza che essa non l'abbia in nessun modo? No, perchè se la frizione nel corpo umano produce il calore, e questo la specie della sanità, convien dire che questa specie era già in potenza nella materia,

Quindi non è maraviglia che con questa confusione di cose disparatissime dia poi al senso l'appercezione, almeno per accidente, degli universali. È anche da osservare che ἕκαστον si adopera del pari da Aristotele per significare il *singolare reale* e la specie *universale*.

(1) Τῶν δὲ γενέσεων (ecco questa parola applicata alle opere dell'arte) καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καλεῖται, ἡ δὲ ποίησις· ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἴδους, νόησις· ἡ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις. *Metaph.* VI (VII), 7.

(2) Ἡ δὲ ὑγίεια, ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος, καὶ ὁ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ. Γίνεται δὲ τὸ ὑγιὲς, νοήσαντος. Ivi.

nè la materia era svèstita al tutto di specie, ma n'avea una; e quel composto, prodotto il primo moto, la frizione, si trasmutava, per diverse trasformazioni, in modo da acquistar l'ultima, cioè la sanità. Dunque le specie non si producono sole; nè separate dalla materia, quali sono nella mente, sono cause efficienti delle cose di cui il mondo sensibile risulta (1).

193. Stabilisce dunque Aristotele questa dottrina: « ciò che « si trasmuta è sempre il composto de'due elementi, la materia « e la specie ». Ma il primo movimento di questa trasmutazione può venire da tre principî; cioè o dal composto stesso, o dall'uno, o dall'altro de'due suoi elementi. Se il primo movimento viene dal composto, si hanno le produzioni della natura; se viene dall'elemento della specie sola, si hanno le produzioni dell'arte; se viene dall'elemento della materia, si hanno le produzioni del caso (2). « E taluno dubiterà, dice, perchè alcune cose si fac- « ciano e dall'*arte* e dal *caso* (ἀπὸ ταυτομάτου), come la sanità, « alcune non punto, come la casa. La cagione di questo si è, « che la materia (che è il principio della generazione ed è « qualche cosa in ciò che fa e che si fa dall'arte, nella quale « sussiste una parte della cosa), una è tale che da se stessa si « mova (ἡ μὲν ταυτης ἐστιν οἵα κινεῖσθαι ὑφ' αὐτῆς), un'altra non « così, e alcuna può muoversi in un dato modo, alcuna non « può: poichè molte cose possono moversi da sè, ma non così, « per esempio, saltare. La materia dunque di qualsiasi cosa

(1) « Il calore dunque nel corpo o è una parte della sanità o gli tien « dietro tal cosa, che è una parte della sanità, o più cose; quest'ultimo è « il faciente dunque, e quel che è così è una parte della sanità o della casa, « o di altre cose, come le pietre. Onde, come si dice, è impossibile che si « faccia, se niente preesiste. Che dunque una parte «(di ciò che si fa)» di ne- « cessità esista è manifesto: poichè la materia è una parte; e questa inesi- « ste e si fa ». Ἐνυπάρχει γὰρ· καὶ γίνεται αὕτη. *Metaph.* VI (VII), 7. Il dirsi da Aristotele che la materia inesiste e si genera, è nuova prova ch'egli non s'era formato il concetto della materia prima scevra al tutto di forme e di qualità, ma che le lasciava sempre unita qualche forma e qualità e una forza.

(2) *Metaph.* VI (VII), 8. — L'accordare alla materia un movimento suo proprio, indica di novo che Aristotele concepisce la materia con una forza e quindi, senz'accorgersi, con una forma o specie. — Circa l'ammettere che fa Aristotele la fortuna, come una casa, è un luogo decisivo quello. *M. Moral.* II, 8.

« essendo tale, come le pietre, è impossibile che si movano da « sè, se non sieno mosse da un altro; laonde alcune cose non « saranno senza di colui che ha l'arte, alcune saranno. — È « dunque chiaro dalle cose dette, che in un certo modo tutte « cose sono fatte da cose univoche (ἐξ ὁμωνύμων), come le cose « che sono per natura, o da una parte univoca » (ἢ ἐκ μέρους ὁμωνύμου; la *specie* è univoca al composto, come dice nelle categorie, dando anzi essa il nome al composto), « come la casa « dalla casa » (la casa reale dalla casa specie) « o dalla « mente: poichè l'arte è la specie, o è tale in parte o avente « qualche parte », (la specie prima, per esempio, il calore è parte della specie ultima, della sanità, perchè potenzialmente la contiene). — « Vanno allo stesso modo quelle cose che sono « costituite per natura. Poichè il seme fa come quelle cose che « sono dall'arte; perchè ha in potenza la specie, e ciò da cui « viene il seme è in qualche modo univoco. — Ma tutte le « cose, la cui materia può moversi anche da sè di quel moto « che si move il seme, si fanno a caso, come ove è il « germe (1) ».

Tale è il sistema aristotelico. Ma di quante difficoltà non è egli circondato? — Molte n'abbiamo indicate: affrettiamoci ad esporre quelle che ci restano, e a rinforzare di nuovi ragionamenti quelle che sono già state sottoposte alla meditazione del lettore.

(1) *Metaph.* VI (VII), 9.

LIBRO III.

Continuazione dell' esame del sistema metafisico [1] opposto da Aristotele a quello di Platone.

194 L'esposizione del sistema metafisico di Aristotele, quale si può raccogliere da' libri a noi pervenuti, induce nell'animo di chi lo considera un doppio e contrario sentimento: da una parte, l'ammirazione della potenza, vastità e sottilità grandissima di quell'ingegno; dall'altra, uno stupore de'ragionamenti sofistici, delle incoerenze, e de'pregiudizî ed errori fanciulleschi. Se questo severo giudizio debba ricadere tutto intiero sopra il precettore del Peripato, o una gran parte sia dovuta all' imperfezione de' documenti, da cui noi siamo obbligati d'attingere la sua dottrina, o quella che per sua ci è presentata, questo è impossibile a dirsi, ed inutile alla filosofia. A questa, i cui studî ed amori sono tutti collocati nella verità, importa solo, che si separi con diligenza nelle opinioni il vero dal falso, acciocchè l'autorità degli antichi non ci trattenga più indebitamente dal libero uso del pensiero filosofico, e dall'acquisto d'una scienza sempre più purgata e matura. Ricominciamo dunque a cimentare la dottrina del nostro filosofo esposta ne'libri precedenti.

(1) Qual significato noi attribuiamo alla parola *Metafisica* può vedersi nella *Prefazione alle Opere metafisiche*, 8-21.

CAPITOLO I.

La teoria metafisica d'Aristotele manca della ragion sufficiente.

195. Il fondamento d'una teoria ontologica o metafisica, è il principio della ragione sufficiente. Poichè l'esposizione de' fatti della natura, di cui non si può assegnare alcuna ragione, sarà una storia naturale o una fisica, ma in nessun modo una teoria metafisica. Ma Aristotele, sia che disperi di rinvenire questa ragione e quindi con sobrietà e modestia filosofica s'astenga dall'indagarla, sia che non abbia appieno intesa la suprema necessità, che c'è in ontologia di dare o di cercare almeno quella ragione che basti alla spiegazione de' fenomeni mondiali; lascia i più notevoli fatti senza indicare nè cercare il loro perchè. Così qui vi dice, che la materia di cui constano certi enti si move da sè, la materia di cui constano altri non si move da sè, ma deve essere mossa dall'arte. Ma perchè questa differenza tra le materie di cui constano diversi enti della natura? Questo perchè manca affatto nella teoria Aristotelica; e non solo manca come una cosa non ancora trovata, ma come una cosa che non può trovarsi, perchè si suppone che affatto non ci sia. Così al *caso*, nel più stretto senso, Aristotele, checchè dica, è obbligato a far fare la sua parte negli avvenimenti mondiali. Ma quando si dice in questo senso il caso, si dice una *non causa*, una non ragione. E che cosa è una non causa, una non ragione, se non una mancanza di filosofia? Rimane infatti necessariamente questa gran lacuna in un sistema, che suppone la materia e il mondo eterno: è lo stesso che ammetterlo senza ragione e senza causa. Perchè la materia è piuttosto tanta che tanta? Perchè veste piuttosto queste che quelle forme? Perchè le veste con quest'ordine di prima e poi? Perchè è distribuita così nello spazio? Perchè ha quelle forze piuttosto che quest'altre? A tutte queste domande Aristotele necessariamente ammutolisce; non gli resta che a dire: « È così ». Lo dica pure; ma chi l'autorizza poi a dire che fu sempre così? Qui l'abbandona l'esperienza; e senza questa gli rimane l'ipotesi; ma l'ipotesi, con cui egli travalica l'esperienza, è assurda, perchè è la

negazione d'ogni ragione. Non s'è dunque sollevato nè ha punto inteso il bisogno di sollevarsi all'altezza della quistione posta da Platone: « qual è la prima ragione che spieghi l'esistenza e « l'ordine dell'universo? » Solo rispondendo come fa Platone: « Una mente eterna, ottima, creatrice », l'enigma del mondo riceve la sua spiegazione: e tutto ciò che è, ed il modo in cui è, e ciò che avviene, ricupera l'ultima sua ragione, da cui dipende, come un frutto da una pianta, la sua possibilità.

L'arte, dice Aristotele, non può far nulla senza una materia. — Chi ve l'ha detto?. — L'esperienza dell'*arte umana*. — Ve l'accordiamo intieramente se parlate dell'arte umana. Ma il discorso di Platone non risguardava nè l'operare dell'arte umana, nè quello della natura. Egli saliva più su e dimostrava che è necessario pervenire ad un ente assoluto, diverso dal mondo che non ha in se stesso nessuna ragione d'esistere, non condizionato alle leggi del mondo, e perciò operante in modo affatto diverso da quello che vediamo farsi dalla natura e dall'arte umana, poichè solo supponendo cotest'ente, si possono spiegare quelle cose che non dipendono da questi agenti finiti, e la stessa esistenza, la stessa costituzione di questi stessi agenti. Platone dunque lascia valere tutti gli agenti d'Aristotele, la natura e l'arte umana: accorda ad Aristotele, che tali sono appunto le leggi e le condizioni di questi agenti quali Aristotele li descrive; ma dopo di ciò domanda, perchè sieno tali? E la ragione la trova in Dio; laddove Aristotele a questo ammutolisce. Aristotele, a ragion d'esempio, vi dice, ci ha questa materia: la materia non è una se non per analogia, ma le materie sono diverse secondo le specie degli enti; questa materia è suscettiva di tali specie, perchè le ha in potenza nel proprio seno, quest'altra no, ma è in potenza ad altre: questa materia ha un moto suo proprio, e quest'altra non l'ha, ma dee esser mossa dall'arte; questa ha un dato moto, ma non un altro: perciò fa alcune cose a caso, ma non può farne cert'altre, senza che l'arte la mova. Ma perchè tutto ciò? Che necessità? Non potrebbe esser altrimenti? Non potrebbe non esistere affatto questa materia? E che cosa la determina a ricevere queste piuttosto che quest'altre forme, ad aver in sè questa piuttosto che quest'altra virtù? Voi non trovate in essa nessuna ragione di ciò: il pensiero pensa l'una

cosa e l'altra senza ripugnanza. Il sistema Aristotelico dunque è in aria, manca di ragion sufficiente, non spiega punto l'esistenza del mondo e le cose che in esso avvengono.

196. Oltre di ciò, Aristotele è ingiusto con Platone quando pretende di confutare la sua sentenza che « le forme sieno « le prime cause delle cose », sofisticamente interpretandola. Aristotele si stende a provarvi una cosa che Platone non avrebbe mai contraddetto, cioè che non c'è una generazione delle forme separate dalla materia; ma che il composto tutt'intero, materia e forma, si muta nello stesso tempo. Il dire, che si muta anche la *materia*, è un errore contradetto da Aristotele stesso, e quest'errore nasce dalla confusione che fa sempre Aristotele tra la *materia prima*, che è una pura astrazione e che è svestita d'ogni forma, la quale, ne'corpi, dee esser una; e delle *materie seconde*, a cui Aristotele, come vedemmo, lascia certe forme, dalle quali solo può nascere una varietà di materie, varie specie di materia. Di poi, si cangi pure il composto, ma la questione non istà sul cangiamento, ma sulla prima causa, per la quale un ente, dopo ultimato il cangiamento, è quello che è. Ora Aristotele stesso concede che questa prima causa è la forma: è dunque d'accordo con Platone. Altro è dunque cercare perchè un ente è quello che è: altro è cercare, perchè un ente si cangia e diventa un altro. Platone insiste sul primo perchè, Aristotele sul secondo: le due questioni sono diversissime. Platone credette che al filosofo spettasse: 1° trovare la dottrina della prima causa da cui procede la natura e l'uomo con tutte le sue leggi e forze; 2° trovare la dottrina di tutto ciò che c'è di divino, cioè di partecipato dalla prima causa nella natura e nell'uomo. Quanto poi alla questione del modo d'operare delle cause seconde, l'abbandonò al fisico, e non la reputò argomento proprio del filosofo. Aristotele s'impossessò di quest'ultima questione, e la volle elevare al primo seggio, esagerando l'importanza delle cause seconde, come se non ce ne fossero altre, come se fossero esse stesse le cause prime. Gli s'affacciò soltanto la difficoltà in un modo parziale, quando s'accinse a spiegare il movimento: allora vide che la natura intera non conteneva il principio del moto e ricorse ad un primo motore fuori della natura.

197. Noi esporremo tantosto questa parte, la più elevata di tutte nella dottrina aristotelica. Ma prima vogliamo osservare quanto sia labile la mente umana anche negli ingegni più acuti. Nessun altro filosofo, meglio d'Aristotele, ha forse dimostrato l'assurdità del ricorso delle cause all'infinito, e della necessità d'arrestarsi ad una prima (1): questi vide pure che niun numero può essere infinito se non in potenza. Or bene a malgrado di questi principî veduti da Aristotele e dimostrati, che fa egli po-

(1) *Metaph.* I (II), 2. — Quello che Aristotele trova assurdo, si è: 1° che ci sia un'infinita serie di cause; 2° e che ci sieno infinite specie di cause: οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων, οὔτ' εἰς εὐθυωρίαν, οὔτε κατ' εἶδος. La serie delle cause non può essere protratta all'infinito nè per di su nè per di giù; ma ci deve essere un principio ed un fine, ὥστ' εἴπερ μηδέν ἐστι τὸ πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδέν ἐστιν· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐπὶ τὸ κάτω οἷόν τ' ἐστὶν ἐπ' ἄπειρον ἰέναι· τοῦ ἄνω ἔχοντος ἀρχήν. Di più, alcune cause producono degli effetti, i quali non riproducono le stesse cause, altre si reciprocano, l'una produce l'altra, l'altra in circolo produce la prima; nè le une nè le altre possono andare all' infinito, ἀμφοτέρως δὲ ἀδύνατον εἰς ἄπειρον εἶναι. — A malgrado di queste dottrine, non trova assurdo Aristotele nè che i corpi celesti abbiano sempre percorsi i loro circoli, che essendo stati così percorsi un tempo infinito, devono essere già di numero infiniti, e il *circolo* presente è condizionato a quel numero di circoli precedenti, di maniera che tutti questi insieme sono causa del presente senza un *primo* da cui ha cominciata la serie; nè che le generazioni umane, e i rinascimenti delle arti e delle scienze sieno del pari avvenuti un infinito numero di volte (*Meteorol.* I, 14). Nondimeno gli Scolastici (*V*, *S*, *Th.* *S.* I, XLVI, II ad X, 7) hanno procurato di conciliare Aristotele seco stesso, dicendo che sia assurdo il ricorso delle cause all'infinito *per sè*, cioè quando tutte quelle cause sono necessarie a produrre l'effetto; ma non per accidente, quando l'ultima, benchè preceduta da infinite cause, è sufficiente a produrre l'effetto, come un uomo che è sufficiente da se solo a generare l'uomo, benchè quest'uomo sia stato generato da un altro, e così all'infinito. Ma questa è una sottigliezza vana, perchè quest'uomo, che si suppone esser l'effetto d'innumerevoli generazioni, non esisterebbe senza queste, e perciò, nè pure potrebbe generare, se non esistesse. In questa ipotesi dunque, benchè sia vero che l'ultima causa basta a produrre l'effetto, se esiste, non basta a produrlo, se non esiste, e acciocchè esista, si suppone l'assurdo del numero infinito di cause. Simile a questo sarebbe l'effugio di chi dicesse che Aristotele trovi assurdo solamente una serie di cause di diversa specie nello stesso genere, per esempio nel genere delle cause materiali, o formali, o motrici, o finali; ma che non trovi assurdo una serie infinita di atti individuali della stessa specie di causa. E così pare veramente che la intenda Aristotele; ma chi non vede che l'assurdo è il medesimo, e

nendo il mondo eterno e in continue vicissitudini? Egli stabilisce, che le cose mondiali abbiano percorso un numero attualmente infinito di cangiamenti: ed essendo un cangiamento causa dell'altro per la continuità del moto, egli stabilisce col suo sistema, che ci sia stato nel mondo un vero ricorso di cause all'infinito. Inserisce dunque nel suo sistema due sentenze, che secondo gli stessi principî elementari ed evidenti da lui stabiliti, sono patentemente assurde.

Ma è degno che, di più, s'osservi come lo stesso Aristotele, che riconosce assurda una catena di cause infinita, da una parte applichi questo principio con esagerazione, e nello stesso tempo da un'altra lo dimentichi. L'esagerazione è questa. Tutti i quattro generi di cause devono esser eterni, secondo Aristotele (1); deve, di conseguenza, esser eterna una causa materiale, una formale, una motrice, una finale: poichè, secondo il ragionare di questo filosofo, se d'una materia, a ragion d'esempio, ne venisse un'altra, e di questa un'altra, e così all'infinito, ricadremmo nel detto assurdo: dunque ci dee essere una materia prima eterna: la qual materia prima avrebbe bensì le forme più imperfette, secondo Aristotele, ma non ne sarebbe mai del tutto priva. Anzi ci sarebbero diverse materie prime, secondo lui, aventi ciascuna diverse altre specie in potenza. L'argomento avrebbe forza per verità; ma ad una condizione, a condizione che sia vero ciò che si vuol dimostrare. Pecca dunque di circolo, perchè quell'argomento prova unicamente che la materia è eterna, se non è stata

che si può dimostrare colle stesse ragioni? Se non c'è il primo atto, come vi saranno gli altri? Come un atto conseguirà ad un numero infinito di atti, quando un numero infinito non può mai aver fine? Come ci sarà un numero attualmente infinito? — Cf. *S. Th. C. G.* II, 38.

(1) Ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια ἀΐδια εἶναι. *Metaph.* V (VI), 1. *Cf.* XI (XII), 7, 8, e Asclepio, *Schol.* p. 735. — Riconosce però Aristotele una differenza tra la causa materiale e la specie, poichè dopo aver detto che « tutte le cause devono essere eterne », soggiunge « sopratutto le immobili e separabili », μάλιστα δὲ ταῦτα (χωριστὰ καὶ ἀκίνητα). *Metaph.* V (VI), 1. — Ora, se tutte le cause, anche la materiale, sono eterne, perchè poi più ancora le immobili e separabili? Questo è quanto confessare che l'argomento, con cui si pretende provare l'eternità della materia, non è così forte, come quello che prova l'eternità d'una prima specie e d'un primo intelletto separabile. Sente dunque il nostro filosofo che c'è della debolezza nella sua tesi prediletta.

creata, cioè se il suo principio non si deva ripetere da una prima causa immateriale. Non dimostrando Aristotele punto che questo sia impossibile, le trasmutazioni della materia, altro non provano se non che queste trasmutazioni hanno cominciato con una materia, ma non che questa materia con cui hanno cominciato non sia stata creata con un azione, che è tutt'altro che una trasmutazione, con un'azione la cui natura non ha niente di simile alle azioni della natura, benchè verissima e necessarissima.

Ma, come dicevamo, da un'altra parte poi Aristotele, posta l'eternità di quelle cause, dimentica il principio dell'assurdità che c'è in una serie di cause e d'effetti « infinita », quando non vede niente d'impossibile, che la serie degli atti operati da quelle cause sia veramente eterna. Le cause in potenza, e le specie delle cause non possono essere infinite; gli atti di ciascuna di queste cause possono essere infiniti. Ma l'assurdità c'è tanto in questa seconda supposizione, quanto nella prima; e però il sistema è incoerente.

198. Abbiamo detto, che Aristotele lascia il mondo, e la quantità, la qualità, la disposizione delle cose di cui consta il mondo, senza ragione sufficiente, e però la sua dottrina non è veramente una teoria ontologica e cosmologica. Dobbiamo ora dire, come parzialmente e da un solo lato si presenti alla sua mente il bisogno di ricercare una causa sufficiente fuori della natura. Egli s'accorge di questo bisogno dalla considerazione che non tutte le cose, com'egli stima, avvengono per necessità, ma alcune per caso, o, com'anco dice, per accidente. Ecco come definisce quest'accidente fisico, come noi lo chiamiamo (1):

(1) Il discorso intorno all'*accidente* si complica e s'oscura pei diversi significati di questo vocabolo, e il vario modo di costruirlo nelle proposizioni. Conviene dunque distinguere: 1° l'*accidente ontologico*, 2° l'*accidente dialettico*, e 3° l'*accidente fisico*.

L'*accidente ontologico* è l'opposto della *sostanza* (*Ideol.* 567, 568, 609, 610), ossia dell'*essenza sostanziale specifica astratta*.

L'*accidente dialettico* è un predicato che non conviene al subietto della proposizione nel senso preciso della parola colla quale il subietto è denominato, ma conviene al subietto preso senza la qualità dalla quale è denominato, p. es. dicendo: « questo poeta è pittore », il predicato di pittore non

« Tutto ciò che non è sempre, nè il più delle volte, noi diciamo « essere accidente (1) ». Ma se è accidentale l'evento, argomenta Aristotele, dunque anche accidentale la causa (2). Ma qual sarà questa causa accidentale? Avea altrove insegnato, che la causa delle cose che avvengono per caso, è la materia che si move talora da se stessa, sottraendosi alla legge della forma. Qui dice: « La materia sarà causa dell'accidentale, in quanto è suscettiva « d'essere altramente da quello che è il più delle volte (3) ».

cònviene al poeta per sè, precisamente come poeta; ma può convenire all'uomo che è denominato e indicato colla qualità di poeta; e in questo senso l'accidente è il fonte della sofistica com' ha mostrato Platone nel *Sofista*, a cui s'accorda Aristotele (*Metaph.* V (VI), 2; X (XI), 8). Quest'accidente dialettico non s'oppone alla *sostanza*, ma la sua relazione d'opposizione riguarda il *subietto dialettico* che può essere ugualmente una sostanza ed un accidente, e si può dire che la sua esistenza è di solo nome, ὥσπερ γὰρ ὀνόματι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστι, il che non sarebbe vero, preso l'accidente ne' due altri significati. L'accidente ontologico si dice semplicemente *accidente*, τὸ συμβεβηκός; l'altro si dice accidente della *predicazione*, e può predicarsi per accidente, κατὰ συμβεβηκός.

L'*accidente fisico* finalmente è relativo agli avvenimenti, e significa un *avvenimento accidentale*, e dicesi anche *caso*, τὸ συμβαῖνον, τὸ συμβεβηκός, τὸ ἀπὸ τύχης.

Essendo adunque l'*avvenimento accidentale* quello che non accade sempre, nè il più delle volte, esso riesce inaspettato, ed appartiene ad una causa che non è delle *ordinarie*, onde in relazione all'operare di queste dicesi *accidente*. Il qual significato d'*accidente fisico* vedesi che è affine all'*accidente dialettico*, perchè si prendono per subietto le *cause ordinarie*, e a queste non convenendo, si dice impropriamente un loro accidente, come quando si predica qualche cosa d'un subietto che nel senso preciso non gli conviene.

Queste tre significazioni e usi diversi della parola *accidente* hanno certamente qualche cosa di comune, poichè il primo è *accidente della sostanza*, il secondo, *accidente del subietto dialettico* ossia della predicazione, il terzo, *accidente del modo con cui compariscono gli eventi*. Ma ciò non toglie che Aristotele, parlando promiscuamente dell'accidente nel sesto de' *Metafisici* e altrove secondo questi tre diversi significati senza distinguerli, rende il suo discorso al sommo oscuro e confuso.

(1) Ὃ γὰρ ἂν ᾖ μήτ' ἀεί, μήθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τοῦτο φαμὲν συμβεβηκὸς εἶναι. *Metaph.* V (VI), 2; X (XI), 8.

(2) Τῶν γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντων ἢ γινομένων, καὶ τὸ αἴτιον ἐστι κατὰ συμβεβηκός. *Metaph.* V (VI), 2.

(3) Ὥστε ἡ ὕλη ἔσται αἰτία, ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡ ἐπιτοπολὺ ἄλλως, τοῦ συμβεβηκότος αἰτία. *Metaph.* V (VI), 2. — Pierron e Zévort traducono: *De sorte*-

Ora s'accorge in qualche modo Aristotele, che questo non basta, e che bisogna trovare una *ragione*, perchè certe volte accada questo alla materia. Continua dunque a proporre la questione che riceve questa forma: « È da prendere questo principio: è egli « nulla quello che non è sempre o il più delle volte, o è im« possibile che sia nulla? Oltre quello che è sempre o il più « delle volte, c'è dunque quello che accade comechessia (*τὸ « ὁπότερ᾽ ἔτυχε*), e per accidente (1) ».

Egli vede che di queste stesse cause accidentali non può esservi una serie infinita. Poichè dice: si farà questa cosa o no? — Si farà, se si avvererà questa condizione. Ma questa condizione si avvererà ella? Si avvererà, se avrà luogo quest'altra condizione. E così converrà fermarsi in un'ultima condizione. « È dunque chiaro, che si va fino a qualche principio: questo « poi non si riduce in alcun altro (2) ». Questo dunque sarà la causa di ciò che « accade comechessia, e non c'è alcuna « causa della generazione del medesimo. Ma a qual principio o « a qual causa si faccia tale riduzione, se alla causa come ma« teria, o come fine, o come movente, è sommamente da ricer« care (3) ».

que la cause de l'accidentel, c'est la matière, en tant que susceptible d'être autre qu'elle n'est ordinairement.

(1) *Metaph.* V (VI), 2. — Qui dunque riconosce la necessità di ammettere l'*accidente* negli eventi: come diceva dunque poco sopra, che « la sua esistenza è solo di nome », e che « l'accidente è prossimo al non ente », *φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς, ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος*, altrove poi lo colloca a dirittura tra le specie dei non enti. Quest'è vero dell'*accidente dialettico*, come dicevamo; ma non del *fisico*, che Aristotele non distingue nel suo discorso.

(2) *Δῆλον ἄρα ὅτι μέχρι τίνος βαδίζει ἀρχῆς· αὐτὴ δ᾽οὐκ ἔτι εἰς ἄλλο.* *Metaph.* V (VI), 3.

(3) Ivi.

CAPITOLO II.

Gli eventi accidentali osservati da Aristotele avrebbero dovuto condurre la sua mente ad una prima causa libera.

199. Dopo aver dunque Aristotele confessato, che ci sono degli eventi accidentali, che questi essendo incerti non possono essere oggetto di nessuna scienza e di nessuna arte (1), che nè manco possono essere spiegati colle leggi della generazione e della corruzione, le quali procedono per necessità e con leggi stabilite e determinate (2), dopo aver detto altresì che la causa di questo operare per accidente dee ridursi ad un principio ultimo, non riducibile più in un altro, chè altramente non sarebbe ultimo, lascia in dubbio, e dice esser cosa da ricercarsi, se questo principio la cui produzione non ha causa, si riduca ad uno dei tre generi di cause, la materiale, la finale, o la motrice; senza tener più conto di ciò che aveva detto prima, la causa dell'accidentale essere nella materia. Sebbene dunque lasci qui il discorso, e sembri che ponga l'ultima causa dell'accidentale, ciò che sarebbe appunto il caso; tuttavia delle altre confessioni preziose si possono raccogliere intorno a questa prima causa dell'accidentale da questo stesso libro de'metafisici.

Poichè Aristotele riconosce una grande analogia o somiglianza tra la prima causa dell'accidentale, e la mente che compone e divide, producendo, così il vero o il falso. Dell'accidente dice, che la causa è *indeterminata*, della mente che « essendo la « composizione e la divisione nella mente, non nelle cose, ciò « per fermo che è così, è ente diverso dagli enti propriamente « detti. Che questi sono o la quiddità, o la qualità, o la quan- « tità o se altro c'è che compone o divide il pensiero »: onde anche il vero e il falso che definisce « una passione del pen- « siero (3) », è *indeterminato* e non ristretto a un solo de'ge

(1) *Metaph.* V (VI), 7.

(2) Ivi.

(3) Il dividere e il comporre, cioè il giudizio, è chiamato qui da Aristotele, τῆς διανοίας τι πάθος. — E precisamente quello che noi abbiamo detto della

neri categorici degli enti. Conchiude dunque che « amendue » « (l'*accidentale* e il *vero*) » sono fuori del restante genere dell'ente, e non dimostrano una certa natura di enti fuori esistente (1). Questa è un'osservazione acuta, che avrebbe potuto condurre Aristotele alla scoperta dél vero. Poichè riconoscendo egli che il vero ed il falso che risiede nella mente non può allogarsi in alcuna delle categorie, e che la causa dell'accidentale è del pari indeterminata; facilmente avrebbe potuto proporsi questa questione: « non potrebbe forse essere questa causa una « mente suprema, libera, e perciò appunto tale che le sue opera- « zioni non sono determinate da alcuna necessità? » Alla quale questione si trovava prossimo tanto più col pensiero, che sul principio dello stesso libro avea riconosciuto dover esserci una sostanza superiore a quelle che sono costituite da natura, e questa non appartenere a nessun genere degli enti, ma essere universale, e la scienza di quella sostanza esser la prima di tutte le scienze, e universale, e trattar dell'ente come ente, e non come un genere (2), e di più avea parlato dell' eligibile (τὸ προαιρετόν) come principio delle scienze ed arti pratiche: poichè la facoltà d'eleggere è indeterminata, non è causa necessaria,

scienza di predicazione, che essa non dà un novo oggetto alla mente, ma un novo *stato dell'anima* circa l'oggetto intuìto.

(1) Καὶ ἀμφότερα (τὸ ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὄν) παρὰ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος, καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὖσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος. *Metaph.* V (VI), 3; e vedasi tutto il capo.

(2) « Se c'è qualche cosa d'immobile, ed eterno e separabile dalla materia « (τι ἀκίνητον καὶ ἀΐδιον καὶ χωριστόν), è chiaro che appartiene alla speculativa « il conoscerlo, e non alla fisica (chè questa è di alcuni mobili), nè alla ma- « tematica, ma ad una scienza antecedente ad amendue. Ed è manifesto che « se dovecchessia sussiste il divino (εἰ ποῦ τὸ θεῖον ὑπάρχει), in tale natura sus- « siste: e l'onorevolissima scienza è necessaria che sia intorno al genere « onorevolissimo (περὶ τὸ τιμιώτατον γένος). Dubiterà taluno se la prima filo- « sofia sia universale, o circa qualche genere e una natura (ἢ περὶ γένος καὶ « φύσιν μίαν). Ella è universale, comune a tutti i generi, καθόλου πασῶν κοινή. « Se dunque non c'è un'altra sostanza oltre quelle che coesistono per na- « tura (παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας), la fisica sarà per vero la scienza prima. Ma « se c'è qualche sostanza immobile, questa sarà anteriore e prima filosofia, « e così universale perchè prima. Ed è di questa lo speculare dell'ente in « quanto ente, e che cosa è, e delle cose universalmente sussistenti, in « quanto ente ». *Metaph.* V (VI), 1.

onde si può manifestamente dir causa dell'*accidentale*. Che più, se egli stesso in alcun luogo esce in questa sentenza: « La fortuna « è la causa accidentale di queste cose che per elezione si fanno « ad un fine. Laonde la fortuna e il pensiero sono circa il me« desimo, non essendoci elezione separata dal pensiero (1) ».

Sebbene dunque Aristotele non si sollevasse a ricercare la causa della natura e della generazione, nè dell'esistenza della materia, s'accorse però, che, anche ammessa e la natura e la materia, siccome eterna, rimaneva qualche cosa ancora, che con tutte le cause naturali non si poteva spiegare, e quest'era evento accidentale, e per questo filo la sua mente fu obbligata ad uscire dell'ambito della natura, a cui pur era così tenacemente appiccicata. Ma non potè attribuire alla libera volontà di Dio tali eventi accidentali, perchè egli avea chiuso Dio in se stesso, e privato d'ogni efficienza nella natura, altro non lasciandogli che d'essere l'oggetto del desiderio e della contemplazione.

CAPITOLO III.

Aristotele non arriva a trovare che un primo Motore — Sue contraddizioni.

200. A questo nondimeno si rattaccò nella sua mente la questione del moto. Egli vide che nella natura, oltre la *materia*, la *forma* e la *privazione*, oltre il composto di materia e di forma, oltre la virtù insita in questo composto, la *natura*, causa della generazione e della corruzione, c'era qualche cos'altro, cioè una *causa motrice*, che influiva a qualche modo in un ente naturale, benchè esistente fuori di esso; e anzi che più cause motrici potevano concorrere a dare il movimento a una materia che si naturava. Così rispetto all'uomo egli annovera tre cause mo-

(1) Quelle stesse cose che si fanno dalla Natura e dal Pensiero, talora non da queste, ma dalla Fortuna si fanno; τύχη δ' ἐστὶν ὅταν τι τούτων (delle cose che si fanno dalla natura o dal pensiero) γένηται κατὰ συμβεβηκός. Ἡ τύχη δ' αἴτιον κατὰ συμβεβηκός, ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του γιγνομένοις. Διὸ περὶ ταὐτὸ τύχη καὶ διάνοια· προαίρεσις γὰρ οὐ χωρὶς διανοίας. *Metaph*. XI (XII), 8. — Cf. *Phys*. II, 4-6.

trici ed esterne (oltre la suprema), cioè il *genitore*, il *sole* e lo *zodiaco* (1), e queste due ultime non della stessa specie οὔτε ὁμοειδές: chè le sole cause puramente motrici possono secondo lui non essere unispecie coll'effetto. Ora partendo dalla sua ipotesi (e non è mai altro che un'ipotesi, niuna vera dimostrazione arrecandone) che il movimento degli astri sia eterno ed eterne di conseguente le vicende della natura, da quest'ipotesi, ossia da quest'errore trae con molto ingegno una gran verità: la necessità cioè d'un eterno motore: ben accorgendosi che non si può ammettere un *movimento*, che è un cangiamento continuo, senza una causa. Poichè, quantunque Aristotele si contenti di lasciare senza ragione sufficiente l'*esistenza* delle cose finite, gli ripugna troppo a lasciare senza causa il moto; e quantunque sembri talora che abbandoni al *Caso* alcuni avvenimenti che si tolgono dal consueto operare della natura, il che non è altro che lasciarli senza causa, tuttavia non sostiene che gli stessi avvenimenti *ordinari* della natura rimangano senza cagione, come rimarrebbero, qualora non si ricorresse a una prima causa estranaturale del movimento, e gli astri, e tutte le trasmutazioni dell'universo senza quella prima Causa si fermerebbero (2). Spaventato dunque, per così dire, dal pericolo di arrestare il mondo e ogni generazione dal suo corso eternale, si diede alla ricerca della prima cagione del moto. Afferrato questo capo, egli ra-

(1) « Causa dell'uomo, come *materia*, sono gli elementi, il fuoco, la terra « e la propria *specie*; e se c'è qualche cosa d'estrinseco (ἔξω), come il pa« dre, e oltre queste cose il sole e il circolo obliquo, chè non sono nè ma« teria, nè specie, nè privazione, chè sono della stessa specie, ma moventi, « (κινοῦντα) ». *Metaph.* XI (XII), 5. — Il *generatore* è qui posto tra le cause esterne, mentre la natura è il principio interno della cosa che si genera e però è anch'egli causa motrice, ma della stessa specie, perchè è anche causa della generazione stessa. Si osservi con quanta leggerezza, cioè senza esigere alcuna rigorosa dimostrazione, Aristotele ammise certe dottrine astronomiche ed astrologiche de' suoi predecessori: le professa con quella confidente sicurezza appunto, come si sogliono professare i pregiudizî imbevuti.

(2) « Poichè niente si muove a caso (ἔτυχε κινεῖσθαι), ma conviene che « qualche cosa sempre preesista, come ora, per natura in questo modo, per « violenza poi (βίᾳ), o dalla mente o da altro, in questo modo. Di poi qual « sia la prima causa ». *Metaph.* XI (XII), 6. Dove manifestamente riconosce che i movimenti tutti devono avere un primo principio, e non possono abbandonarsi al caso.

giona egregiamente sulla natura di questo principio eterno in questa maniera.

« Il moto nell'universo ed il tempo è continuo ed eterno: dunque è necessario che ci sia un motore continuo ed eterno: perchè l'effetto non può essere maggiore della sua causa. (1)

« Questo primo motore dee essere una sostanza, chè la sostanza è la prima delle cose, l'altre tutte riferendosi alla sostanza e supponendola prima di sè (2). La qual sostanza dee essere anche continuamente in atto, anzi la sua natura dee essere puro atto: perocchè se potesse essere in potenza cesserebbe, almeno qualche volta, d'agire (3), e se una volta cessasse, come riprenderebbe poi la sua azione?

Se ella poi è puro atto, è altresì priva di materia, ed è pura *specie,* per la definizione stessa della materia e della specie, intendendosi per materia ciò che è in potenza, per forma ciò che è in atto (4). E qui riconosce ancora che, qualunque sia il movimento di cui la materia sia suscettiva, ella non può mai dare da sè a sè stessa questo movimento, ma conviene che lo riceva o dalla specie pura, che è nella mente dell'artefice, o dalla specie che è congiunta alla materia e che vi produce quel principio attivo che si chiama natura (5). »

(1) Ἀλλ᾽ ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι· ἀεὶ ἀρ ἦν. (*Metaph.* XI (XII), 6): sempre un'asserzione senza alcuna prova.

(2) Αἵ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων· καὶ εἴ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά. *Metaph.* XI (XII), 6.

(3) Ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν, μὴ εἶναι. Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. *Metaph.* XI (XII), 6.

(4) Ει τοίνυν ταύτας δεῖ οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. Ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον. Ἐνεργείᾳ ἄρα. *Metaph.* XI (XII), 6.

(5) Πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μηδὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον; Οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική. οὐδὲ τὰ ἐπιμήνια, οὐδὲ ἡ γῆ, ἀλλὰ τὰ σπέρματα, καὶ ἡ γονή. *Metaph.* XI (XII), 6.

CAPITOLO IV.

Il primo motore d'Aristotele è tutt'uno: Bene, Intelligibile, Appetibile, Mente, Intellezione d' Intellezione.

201. Essendoci dunque una prima sostanza immateriale fuori della natura, prima causa motrice, e dovendo essere sempre in atto, conviene che ella mova restando immobile (1).

Ma che cosa c'è che rimanendo immobile mova altre cose? Risponde Aristotele seguendo in questo certamente Platone: « il desiderabile e l'intelligibile (τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν), muove non mosso » (2).

Ora Aristotele distingue il *bello apparente* (τὸ φαινόμενον καλὸν), ed è ciò che si appetisce col senso (ἐπιθυμητὸν), dal *vero bene*, ed è ciò che si appetisce e si desidera prima di tutto dalla volontà, il primo voluto (βουλητὸν πρῶτον). Ma il primo Motore è assolutamente bello e in esso tende prima di tutto la volontà. Il primo appetibile dunque e il primo intelligibile sono la cosa stessa διὸ τὰ πρῶτα τὰ αὐτὰ, sono l'assoluto bello τὸ ὂν καλὸν (3).

Ora qui Aristotele ottimamente dimostra come questo primo intelligibile formi la mente e questa a lui si leghi e con esso lui diventi, in un certo modo, una cosa. Ma conviene recare le sue stesse parole. Dopo aver detto dunque che l'*intelligibile primo* è il primo desiderabile, perchè è l'assolutamente bello, continua così: « Si desidera » (il vero bello) « perchè si vede (ὅτι δοκεῖ) « piuttosto che si veda perchè si desideri. Poichè il principio « è l'intellezione, ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. Ora la mente è mossa dal- « l'intelligibile. L'intelligibile fa un altro ordine per sè, e in « questo prima è la sostanza, e di questa, prima è quella che

(1) « Ciò che è mosso e che move, essendo medio e non primo, c'è qual- « che altra cosa che non mossa move, la quale è eterna, e sostanza, e atto », ἐστί τι, ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. *Metaph.* XI (XII), 7.

(2) *Metaph.* XI (XII), 7.

(3) « Poichè l'appetibile è bello apparente: il primo voluto il vero bello ». *Metaph.* XI (XII), 7. — Cf. *Eudem.* VII, 12.

« è semplicemente (1) e in atto » (2). Dice dunque che l'intelligibile fa una serie di cose per sè, e la prima delle cose intelligibili è la sostanza, poichè l'altre cose si rattaccano a questa, e tra le sostanze la prima è di necessità quella che è semplicemente, e tutta in atto, poichè quello che ha della potenza non è ancora semplicemente, ma è sotto un rispetto particolare. Ora l'intelligibile move la mente, e da questa mozione viene l'intellezione. C'è dunque prima di tutto l'intelligibile νοητὸν; questo precede tutte l'altre cose ma solo di concetto, di poi la mente νοῦς, di poi l'intellezione ἡ νοησις: ma questa appunto perciò è l'ultimo atto, e perciò il principio, come dice. E se la intellezione è l'atto, perciò è la sostanza prima, cioè il primo intelligibile. *L'intellezione* per sè dunque è il primo *intelligibile* per sè, onde la prima ed eterna sostanza « è intellezione d'un intelligibile che è la stessa intellezione » καὶ ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως νόησις (3).

Nella sostanza prima dunque, e tutta atto, conviene che queste tre cose si trovino unite e coesistenti, di modo che sia ad un tempo *intelligibile*, *mente* ed *intellezione*, ossia che la mente e l'intelligibile sia l'intellezione stessa. Questo si fa a spiegare il nostro filosofo considerando la natura della mente in universale colle seguenti parole: « l'intellezione per sè è dell'ottimo per « sè, e quella che massimamente è, di ciò che massimamente « è: la mente poi intende sè stessa coll'assumere l'intelligi- « bile. Poichè l'intelligibile si genera col toccare ed intendere « (della mente), di modo che sia un medesimo la mente e lo « intelligibile. Ciò poi che è suscettibile dell'intelligibile e della « essenza è mente, e opera avendo »: cioè operare ed avere l'intelligibile è ad uno stesso tempo (4). Così quello (l'intelli-

(1) Avverte qui Aristotele che col dire « quella che è semplicemente, ἡ ἁπλῶς, non si dice mica che sia una, perchè altro è τὸ ἕν, e altro τὸ ἁπλοῦν, e in fatti ammette in appresso molte sostanze intelligibili ed eterne, come diremo.

(2) *Metaph.* XI, (XII), 7.

(3) *Metaph.* XI (XII), 9.

(4) Αὐτὸν δε νοεῖ ο νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ (Ivi, 7). La mente considerata come il recipiente dell'intelligibile e dell'essenza το δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας è ancora in potenza; ma essa toccando e intendendo genera l'intel-

zione) piuttosto che questo (l'intelligibile) che la mente sembra avere, è divino, e la contemplazione è il dilettosissimo e l'ottimo.

Il puro atto adunque è riposto da Aristotele nell'*intellezione* che è ad un tempo e *mente* in atto ed *intelligibile* in atto, e queste due cose si distinguono dall'intellezione solo perchè la *mente* e l'*intelligibile* può essere in potenza, come è negli enti inferiori, ma l'*intellezione* e la *contemplazione* che è atto, non può mai essere potenza, chè sarebbe il contrario della propria natura. Laonde noi che abbiamo della potenza, non sempre contempliamo; ma Iddio, che è puro atto, sempre attualmente intende e contempla e però vive in eterno

« E il tenore del viver suo è quale è l'ottimo per noi di « poco tempo. Poichè quello è così sempre: il che a noi è im« possibile, poichè anche il diletto è atto di questo. E perciò « la veglia, la sensazione, l'intellezione è cosa dilettosissima: le « speranze poi e le memorie per cagion loro. — Se adunque « Iddio è sempre in quella buona abitudine in cui noi siamo ta« lora, è ammirabil cosa: e se in una migliore, più ammirabile « ancora. Ed è infatti. E per fermo egli è vita sussistente (*καὶ* « *ζωὴ δὴ γε ὑπάρχει*), chè la vita è atto della mente. E quello « è l'atto (della mente, cioè è intellezione) ». L'atto poi per sè (*ἐνέργεια δὲ ἡ καθ'αὑτὴν*) è vita ottima ed eterna di quello. Diciamo dunque Iddio essere vivente, eterno, ottimo. Laonde vita ed evo continuo ed eterno in Dio sussiste. Poichè questo è Dio.

202. In questa certo nobilissima dottrina è difficile ad intendere come Iddio sia pura intellezione per sè senz'altro. In primo

ligibile il quale essendo l'ultimo termine del suo atto è una cosa con essa; *νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν·* e lo genera *avendolo*, chè *ἐνεργεῖ δὲ ἔχων*, le quali parole si devono illustrare colla teoria che espone, *Metaph.* VIII (IX), 8, dove distinguendo l'*operazione*, l'*opera stessa* e il *fine* mostra, che sono tutt'insieme, onde dice *τὸ γὰρ ἔργον, τέλος· ἡ δὲ ἐνέργεια, τὸ ἔργον*, e appresso dice, che « l'edificazione è nell'edificato, e ad un tempo si fa ed è colla casa » *ἡ γὰρ οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, καὶ ἅμα γίγνεται καὶ ἔστι τῃ οἰκίᾳ*. Ma come la mente genera l'intelligibile? Col suo atto, cioè coll'*intellezione*, onde questa, dice, è il principio; *ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις*, ed è ad un tempo la mente e l'intelligibile in atto. Onde il più alto punto dell'essere e della vita è la contemplazione; *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον*, perchè questa è *per sè atto*.

luogo se si dà a quest'intellezione un oggetto diverso dall'intellezione stessa, già non è più intellezione pura. Aristotele, che vede la difficoltà, dice che l'intellezione prima e pura è oggetto di sè stesso, onde la definisce: intellezione d'intellezione, *νοήσεως νόησις*. E quest'è forse l'ultima parola che potea dire la filosofia, ma insieme quella in cui la filosofia stessa veniva meno. Poichè in quella parola compariscono non una sola intellezione, ma due; 1° l'intellezione come atto; 2° l'intellezione come oggetto: c'è dunque pluralità e non più unità. Di poi, se l'oggetto è la intellezione stessa, questa intellezione oggetto dee avere tutto ciò che si richiede acciocchè sia intellezione. Ma l'intellezione per essere tale dee pure avere un oggetto. Dunque anche l'*intellezione oggetto* dee avere un oggetto; e così si va all'infinito. La speculazione filosofica dunque delle genti, all'ultimo, al più sublime e al più necessario suo passo venne meno, cadendo non tanto in un mistero, quanto in una contraddizione. Noi, illuminati da più che umana sapienza, discioglieremo il nodo nella Teologia, mostrando che ciò che cercava l'antica Filosofia senza raggiungerne il concetto, era l'*ente sussistente infinito per sè inteso* (1), cioè il Verbo, dove non cessando ogni mistero, cessa però ogni contraddizione.

CAPITOLO V.

Al Dio d'Aristotele manca l'onniscienza e la provvidenza.

203. Di poi, se l'intellezione pura altro non intende che se stessa, ed essa non è che intellezione pura, come conosce Iddio l'altre cose? A questa difficoltà si smarrisce di nuovo e cade Aristotele. Se questo filosofo avesse potuto concepire un Dio creatore, sarebbe altresì giunto a sciogliere la difficoltà che si presentava al suo spirito e che consisteva nella conciliazione di que-

(1) Una parola detta dubitativamente da Aristotele s'avvicina solo al concetto d'un sussistente per sè inteso e questa parola si è: ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη, τὸ πρᾶγμα; *an in quibusdam scientia est ipsa res? Metaph.* XI (XII), 9. Ma quest'è come un baleno, che passa davanti agli occhi del filosofo, lasciandolo in più fitte tenebre.

ste due proposizioni egualmente dimostrabili: 1° Iddio intende solo se stesso; 2° Iddio intende tutte le altre cose. Poichè, solamente ammessa la creazione, si concepisce che le cose finite abbiano un modo d'esistere eminente ed obbiettivo in Dio, e che Iddio possa conoscerle compiutamente in sè, conoscendo solo se stesso. Ma avendo dato Aristotele un' esistenza eterna alle cose mondiali indipendente, in quanto all' essere, da Dio, e dipendente solo come da causa finale e bene appetibile, concependo Aristotele Iddio sotto l'unico concetto di primo motore immobile, non c'era più verso di pensare che le cose mondiali fossero comprese in Dio, e da Dio nella loro natura propria conosciute. La conciliazione dunque di queste due proposizioni nel sistema d'Aristotele diveniva impossibile, e quindi egli fu spinto a rigettarne una: mantenendo la prima sacrificò l'*onniscienza divina*. Ed ecco come egli ragionò:

204. « Fra le cose che appariscono, la mente, sembra es-
« sere divinissima. Ma com' ella deva essere affinchè sia tale,
« ci hanno delle difficoltà. Poichè se non intende nulla, ma si stia
« come dormiente, qual dignità è la sua? Se intende, e l'altro
« principale di essa (l'oggetto) non essendo ciò che costituisce
« la sua essenza (cioè intellezione, ma potenza) non sarà la so-
« stanza ottima, stantechè per mezzo dell' intendere esso og-
» getto acquisti il pregio d' essere inteso. Oltracciò o che la
« mente o che l'intellezione sia l'essenza di lei (dell'ottima so-
« stanza), che cosa intende? O essa intende se stessa o qualche
« cos'altro. E se qualche cos'altro, o sempre lo stesso o diverso.
« Fa egli dunque qualche differenza o nessuna, conoscere il
« bello o qualunque cosa a caso? O d' alcune cose non è egli
« sconcio anche il pensare? È dunque manifesto che l' ottima
« essenza pensa ciò che è divinissimo e onorabilissimo, e non
« si muta. Chè la mutazione sarebbe in peggio, e sarebbe già un
« movimento. Ora in primo luogo se non fosse intellezione, ma
« potenza, è conseguente che le riuscirebbe faticosa la continuità
« del pensare. Aggiungi che è chiaro ci sarebbe qualche cosa di
« più prezioso della mente, il pensato (1). Poichè ancora ine-

(1) A cagione sopravverrebbe a trarla in atto, e perciò dal pensato, come ha detto di sopra, mutuerebbe il suo pregio.

« sisterebbe all'intendente, l'intendere, l'intellezione e il pes-
« simo » un oggetto pessimo qualunque « cosicchè sia da fug-
« girsi (1). Poichè alcune cose è meglio non vedere che ve-
« dere, e così l'intellezione non sarebbe l'ottimo. (2) Dunque in-
« tende sè stessa, se pur ella è il meglio. E l'intellezione è
« l'intellezione dell'intellezione. — Che se si ponga che altro
« sia l'intendere, altro l'essere inteso, secondo qual de'due ine-
« sisterà » all'ottima sostanza « il ben essere, quando l'es-
« sere dell'intellezione e l'essere dell'inteso non è il medesimo?
« — Così dunque si sta la stessa intellezione di se stessa per tutta
« l'eternità » οὕτως δ'ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα (3).

205. Vedendo dunque Aristotele che l'inteso doveva immedesimarsi coll'intelligente e coll'intellezione, e non conoscendo quel modo oggettivo nel quale le cose mondiali esistono in Dio, ma solo l'essere di queste cose subiettivo, pensa, come sembra, che se la sostanza suprema ed ottima conoscesse le cose più vili si immedesimerebbe colle cose più vili, e così non vede altra via che di stabilire che l'oggetto della sostanza ottima dovesse esser

(1) Ne verrebbe quest'altro assurdo, che la mente potrebbe aver anche un oggetto pessimo insieme coll'atto d'intendere e coll'intellezione.

(2) A cagione che sopravverrebbe a trarla in atto, e perciò dal pensato di sopra mutuerebbe il suo pregio.

(3) Pure altrove (*De An.* I, 5, 8; *Metap.* II, (III), 4, rimprovera Empedocle d'aver fatto un Dio ignorantissimo, ἀφρονέστατον θεόν, non potendo conoscere la *discordia*, uno degli elementi del Mondo, noto a tutti. Forse la riprensione cade su questo, che avendo Empedocle fatto della discordia un elemento e una causa positiva, quasi operasse da sè, ne venia che Iddio ignorasse qualche cosa d'*attuale* e di primo: laddove il Dio d'Aristotele essendo attualissimo intende per sè tutta l'*attualità*, (presa in ispecie) e i principî, benchè ignori le imperfezioni dell'attualità, che distinguono gli enti inferiori tra loro. — Nel VII de'morali *ad Eudem.* c. 12, si ripete che Iddio altro non conosce che sè stesso. — Tuttavia l'eruditissimo F. G. Stark, (*Commentatio qua exposita est Aristotelis de intelligentia sive mente sententia. Neo-Ruppini*, 1833) attribuisce al Dio d'Aristotele la cognizione di tutte le cose, ma non adduce un luogo in cui Aristotele professi la divina onniscienza. Non mi pare nè meno, che sia aristotelica la denominazione di οὐσία τοῦ πάντος che lo Stark adopera p. 3. È bensì vero che Dio è chiamato da Aristotele αἰὼν συνεχὴς (*Metaph.* XI (XII), 7, e che il libro del Mondo lo chiama συνεκτικὴ αἰτία, ma queste denominazioni conservano tutto il loro valore dall'istante che Iddio conosce i supremi principî, essendo egli stesso τῶν αἰτίων πᾶσιν ἀρχή τις (*Metaph.* I, 1), e il fine di tutte le cose a cui tutte tendono.

l'ottimo, e null'altro che l'ottimo. Ora tra tutte le cose trovò che la migliore è la mente, ma questa non in potenza, ma tutta e pienamente in atto, perciò purissima intellezione. L'intellezione purissima dunque dovea essere l'oggetto ottimo di sè stessa: e dall'ottima sostanza così formata venne da Aristotele escluso il conoscimento delle cose inferiori, perchè disse d'alcune cose è indegno pensare; *ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων*, e alcune cose è meglio non vedere, che vedere; *καὶ γὰρ μὴ ὁρᾷν ἔνια, κρεττον* (1). Avendo dunque tolto a Dio la cognizione delle cose mondiali, gli tolse del pari la provvidenza di esse: era coerente: se le cose non sono create da Dio, nè pure conosciute; se non conosciute, nè pure governate: la gran differenza dunque tra Aristotele e Platone si riduce a questo che l'uno concepisce la necessità d'un primo Creatore, e l'altro solo quella d'un primo Motore (2). Come poi a malgrado di questo in altri luoghi descriva Iddio come quello che contiene il Mondo, noi dichiareremo altrove: vedremo cioè che questa contenenza è simile a quella, secondo la quale si potrebbe dire che un circolo contenga tutti i poligoni possibili, perchè è più ampio di qualunque poligono e non per-

(1) *Metaph.* II (III), 4.

(2) Nel libro *De Mundo*, che da' critici non si reputa d'Aristotele, ma che pure trae in parte da questo filosofo, si confessa « esistere un'antica tradi- « zione veniente da' maggiori, diffusa tra tutti gli uomini, che le cose tutte « quante da Dio e per Dio (ἐκ θεοῦ καὶ διὰ θεοῦ) sieno state costituite (συνέστη- « κεν), e che niuna natura da se stessa possa aver vigore, privata della sa- « lute che vien da quello, ἐρημωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας. (*De M.* 6). L'autore tuttavia relega Iddio nella sua regione sopra i Cieli, e dice essere cosa sconvenevole che s'occupi egli stesso delle cose basse e terrene, paragonandolo a un gran Re, che commette altrui i più vili uffici. — Come poi si concilia l'opinione di quelli, che lasciavano alla Provvidenza Aristotelica il governo delle cose al di sopra della luna, non abbassandosi però ella alle sublunari, tra' quali più scrittori ecclesiastici de' primi secoli (Tatian. *Orat. ad Græc.* III. — Clem. Alex. *Strom.* V, p. 691. — Theodoret. *de Cur. Græc. affet. Serm.* VI), che udirono certamente i peripatetici del loro tempo? — Se si considera che Aristotele fa de' cieli e degli astri altrettante divinità minori, sarà facile intendere come si possa dire, che le sostanze sopralunari sieno governate, secondo Aristotele, da una provvidenza divina, poichè ogni motore governa il suo cielo. Ma se si parla dell'unico Dio supremo, questo non esercita alcun'azione nel mondo, ed è solo oggetto di contemplazione e d'appetito.

chè contenga i poligoni nella natura propria di ciascuno di essi.

CAPITOLO VI.

L'intellezione prima è una sostanza prima, singolare e reale, di cui partecipano gli uomini.

206. È oltracciò da considerare che Aristotele parla dell'intellezione in se stessa considerata, come d'un'unica cosa, come d'una prima sostanza realmente singolare (benchè la stessa prima e singolare sostanza egli senz'accorgersi la faccia poi universale), di cui l'uomo partecipa per brevi istanti, non potendo durare nella contemplazione molto tempo, ma essa, l'intellezione, non perdendo mai la sua natura d'intellezione, rimane eterna, infaticabilmente contemplante se stessa, che è l'ottima di tutte le cose. Quello dunque che dice dell'intellezione divina, dice d'ogni intellezione come avente la stessa natura o piuttosto essendo la medesima, ma qui congiunta a una natura inferiore di sè, cioè all'anima ed al corpo umano. Ed è in questa maniera di concepire del nostro filosofo che si trova il primo anello col quale congiunge fisicamente Iddio alle cose mondiali. Poichè Iddio è l'*intellezione* pura di se stessa, immobile, immutabile: quest'intellezione è il bene, la vita (1). L'uomo è un ente che per brevi istanti partecipa di quest'intellezione, e però di Dio. Quest'intellezione costituisce un medesimo coll'inteso. L'inteso è la forma. Le cose del mondo partecipano della forma e della materia. Ma questa forma non è intellezione se non in potenza, fino che è unita alla materia; l'atto intellettivo è impedito dalla materia. Ma quando queste cose materiali agiscano per via de'sensi nell'anima umana, allora quest'anima con una sua facoltà che è la mente, separa quella forma dalla materia. Allora quella forma nell'anima è una cosa coll'intellezione. Questa dottrina risulta

(1) Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. Ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. Ἐνέργεια δὲ ἡ καθ᾽ αὑτὴν, ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. Φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον. Ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός. *Metaph.* XI (XII), 7.

da tutto l'insieme de' diversi luoghi paralleli dell'Opere d'Aristotele, di cui molti abbiamo già riferiti. Il seguente ne fa la conferma.

207. Dopo dunque che Aristotele ebbe mostrato la necessità, che l'intellezione per sè abbia sè stessa per oggetto, e quindi che l'intellezione e l'inteso sieno una stessa cosa, si fa questa obbiezione: « Ma egli sembra che la scienza, il senso, l'opinione « e il pensiero (ἡ ἐπιστημὴ καὶ ἡ αἴρεσις καὶ ἡ δὸξα, καὶ ἡ διά- « νοια) sieno sempre d'un altra cosa, e quando sono della « stessa, ciò accada senza necessità. E oltrecciò, se è altro l'in- « tendere, altro l'essere inteso, da quale di questi le viene il « ben essere? » (alla sostanza ottima) « poichè così l'essere del- « l'intellezione e dell'inteso (εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ) non è lo « stesso ». A questa obbiezione risponde dubitativamente come suole, ma esprimendo però il suo costante pensiero, così: forse « che in alcune entità la scienza sia la cosa? (1) » E questo poi afferma dicendo che la cosa, cioè la *forma* che è nelle cose, è ella stessa la scienza, come noi abbiamo mostrato anche di sopra, poichè dice: « Nelle scienze fattive (επὶ μέν τῶν « ποιητικῶν) la cosa è l'essenza priva della materia e la quid- « dità; nelle speculative la cosa è la ragione e l'intellezione. « Non essendo dunque diverso l'inteso e la mente, per tutte « queste cose che non hanno materia, saranno uno stesso che. « E l'intellezione dell'inteso, una (2) ». Le quali ultime parole (3) vengono a dire che non c'è intellezione separata dall'inteso e inteso separato dall'intellezione, ma l'*intellezione dell'inteso* è una sola entità, che si dice semplicemente *intellezione*.

208. Dice dunque, che nelle scienze fattive la *cosa* è l'*oggetto* inteso privo di materia; nelle speculative la cosa è l'*intellezione* stessa. Ma poichè anche in quelle c'è intellezione, anche in queste l'inteso, non c'è in verità che un'intellezione, cioè l'intellezione dell'inteso. Propone poi un altro dubbio, se l'inteso

(1) Ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ επιστήμη, τὸ πρᾶγμα; *Metaph.* XI (XII), 9.

(2) *Metaph.* XI (XII), 19. — Cf. *Metaph.* V (VI), 1, dove dice, che ogni pensiero o è attivo, o fattivo, o speculativo, ἡ ἅπασα διάνοια πρακτικὴ, ἢ ποιητικὴ, ἢ θεωρητικὴ.

(3) Καὶ ἡ νοησις τοῦ νοουμένου μία. Ivi.

sia composto, nel qual caso si muterebbe nelle parti del tutto (1), ovvero se tutto ciò che non ha materia sia intelligibile, come la mente umana. « Questa però in quant'è de' composti (la facoltà del giudizio) opera solo per un certo tempo. Poichè l'esser bene sempre non istà in quello o in questo, ma l'ottimo (essendo un diverso da essa) stà nel tutto. Così la stessa intellezione di sè stessa dura per tutta l'eternità (2) ». Vuol dunque dire che la facoltà di giudicare e di raziocinare, cioè di comporre e di dividere, ha una operazione passaggera, e in questo passaggio non istà il perpetuo ben essere; ἀεὶ τὸ εὖ; perchè il movimento non è atto compiuto; ma si trova quel ben essere, quando giunto alla fine si riposa nella contemplazione dell' ottimo: questo però non è essa stessa, bensì altro: ὂν ἄλλό τι. Ma l' intellezione per sè, è l'ottimo ella stessa, e però è intellezione di sè stessa, e quindi non composta, non mutabile, e tale che non può cessar mai.

CAPITOLO VII.

Un appetito universale spinge ogni cosa della natura all'atto puro, Dio d'Aristotele.

209. Questa dottrina Aristotelica per la quale il primo movente è il Bene, e questo bene non è altro che l'*Eterna intellezione*, che ha per unico oggetto inteso se stessa, molte difficoltà suggerisce al pensiero. Primieramente, quella che abbiamo accennata, che « una pura intellezione di sè stessa, » è cosa assurda, e a questa non soccorre come dicevamo, il pensiero aristotelico. Di poi l'altra pure toccata, di fare che Iddio non conosca le cose mondiali; a cui pure vien meno il sistema. Ve n' ha una terza a cui il sistema in qualche modo risponde, ed è questa: « se l'eterna e suprema intellezione non ha per oggetto che se stessa, onde vengono le idee determinate, le forme delle cose mondiali che, separate dalla mente, sono intelligibili?

(1) Μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου.

(2) *Metaph.* XI (XII), 9.

O che cosa riceve il mondo da quell'intellezione eterna, se da essa non gli vengono le forme? »

Rispondere a questa domanda è il medesimo che continuare l'esposizione che stiamo facendo del sistema Aristotelico, quale risulta dai libri che abbiamo.

210. Aristotele dunque considerando astrattamente la natura della perfezione e dell'imperfezione, ripose il concetto della perfezione somma nel *puro atto*, e dell'imperfezione somma nella *pura potenza*. Provveduto di questi due concetti, egli concepì una gerarchia tra tutti gli enti per modo che il luogo più basso si tenesse dalla *mera potenza*, che fu detta anche *materia prima*, e il luogo più di tutti sublime si tenesse dal *puro atto*, ossia da Dio: tra l'uno e l'altro estremo gli enti medî si distribuiscono in una scala di maggiore o minor pregio, secondo che avessero più di atto, e meno di potenza, o viceversa. Ora questo puro atto lo trovò nell'*intellezione* che non avesse per oggetto altro che sè stessa. E in fatto le cose intelligibili hanno più atto delle sensibili, e nell'ordine delle intelligibili, ciò che vi ha di più attuale è l'*intellezione*, e tra le intellezioni quella che non ha bisogno d'altro che di sè stessa per esser tale, e però che non dipende da alcuno oggetto, eccetto sè stessa. Questa dunque è di tutte le cose la più nobile, la più perfetta, il bene per essenza, l'ottimo, l'onorevolissimo, il divinissimo.

211. Questo è il concetto Aristotelico dell'entità ottima e perfettissima di tutte, che rimane nondimeno priva d'ogni azione propria fuori di sè medesima, nè può conoscere altro, nè operar altro, tutta essendo la sua natura attuata ed esaurita nell'istesso atto dell'intellezione di sè stessa, onde al Dio d'Aristotele vien meno l'onniscienza, l'onnipotenza, e la provvidenza, come abbiam detto. Un tal ente è necessario, secondo Aristotele, che s'ammetta veramente sussistente, secondo il principio che « le sostanze singolari sono anteriori alle universali e queste non possono stare senza di quelle (1). » E qui si osservi, come in fondo questo argomento aristotelico non differisce dall'argomento *a priori* proposto da S. Anselmo, e dopo di lui da tanti altri, ridotto dal Leibnizio a questa forma: « Iddio è possibile;

(1) *Categ.* 3. *Metaph.* XI (XII), 1.

dunque sussiste » (1). Infatti a che in fin dei conti si riduce il pensiero Aristotelico sciolto dalle pastoie? A questo: « La sostanza possibile (o universale) non può stare senza la sussistente: ma quella c'è, dunque anche questa ».

212. Un secondo argomento poi con cui Aristotele dimostra la sussistenza di Dio, è quello da noi esposto, cioè la necessità d'un Primo Motore. Questo, più veramente, non è un secondo argomento, ma l'applicazione del primo al movimento locale, uno de' quattro movimenti da lui distinto.

Ma nella mente d'Aristotele manca, come già abbiamo osservato, la precisa e costante distinzione tra il vero *singolare*, che è l'ente reale, e l'*universale*: e l'infimo tra gli universali è preso da lui per singolare. Quindi molte fallacie di ragionamento, e il distruggere poi quello che aveva prima stabilito. Questo gli accade per non aver penetrata abbastanza la natura dell'essere oggettivo, e aver creduto che ogni oggetto dell'intuizione intellettiva dovesse essere necessariamente un *predicato*. Distinse dunque la *sostanza prima* dalla *sostanza seconda*, e volle che la prima non si predicasse d'alcun altro subietto (2), e che la seconda si predicasse della prima. Così pareva, che avesse distinto chiaramente il singolare reale dall'universale, la sostanza reale dalla sostanza ideale che si predica di questa. Ma questa distinzione gli sfugge di mano per non avere afferrata abbastanza la natura del *reale*, e inteso che questo solo è quello che costituisce il *singolare*. Eccone la prova.

213. Nel VII de' Metafisici dopo aver detto che la sostanza prima è quella che non si predica d'altro, trova insufficiente questa proprietà, e finisce col conchiudere che « la sostanza si predica della materia, della sostanza poi tutte l'altre cose; τὰ μὲν γαρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται. αὕτη δὲ, τῆς ὕλης (3). Quella sostanza dunque che prima non si predicava di nulla, ora si predica della materia. Chi non vede qui la confusione del

(1) *Ens, ex cuius essentia sequitur existentia, si est possibile, id est, si habet essentiam, existit (Est axioma identicum demonstratione non indigens). Atqui Deus est ens, ex cuius essentia sequitur existentia (Est definitio). Ergo, si Deus est possibilis, existit.* — Liebniz. *Epist.* ad Bierling:

(2) *Categ*. 3.

(3) *Metaph.* VI (VII), 3.

reale e dell'ideale? Poichè o parla d'una *sostanza reale* e in tal caso non si predica certamente nè della materia nè di cosa alcuna: ovvero parla d'una *sostanza ideale,* e questa d'altro non si predica che della *sostanza reale*. Come dunque si può dire che la sostanza si predichi della materia? Evidentemente questo non ha luogo se non intendendo per *sostanza* delle *forme* aventi un nome sostanziale, ma che veramente sono accidentali, come se cogli stessi elementi corporei si componessero due corpi di nome diverso, poniamo il vino e l'aceto; in tal caso le forme indicate da questo nome si potrebbero predicare della materia, dicendo per esempio: « questo è vino », e: « quest'è aceto », cioè « questa materia è vino » « questa materia è aceto ». Ma in tal modo « il predicarsi la sostanza della materia », vale ugualmente nell'ordine reale e nell'ordine ideale: e in quest'ultimo ordine è sparito affatto il singolare; giacchè la materia dell'aceto concepita come possibile, è anch'essa universale, non allo stesso modo della forma, ma come una possibilità indeterminata a questo piuttosto che a quell'altro pezzo di materia.

214. Ripetiamo che questa mancanza d'una ferma distinzione tra la natura del *reale*, e la natura dell'*ideale* o dell'oggettivo accadde ad Aristotele, per aver egli considerate le idee e ogni oggetto intellettivo, unicamente come *predicati* delle cose (1), e considerati i reali unicamente come subietti, a cui s'attribuiscono que'predicati. Egli non s'accorse dunque: 1° che un ideale si poteva predicare tanto d'un reale, quanto d'un ideale: onde il predicato era sempre ideale, ma il subietto poteva essere tanto ideale, quanto reale; 2° che quindi allora quando si predica qualche forma accidentale o parziale d'un subietto reale, c'è sempre nascosta una doppia predicazione, l'una, in cui tanto il subietto quanto il predicato sono entità mentali o ideali, l'altra in cui il subietto è reale e il predicato ideale. Così in questa proposizione: « questo era vino e divenne aceto », c'è implicita

(1) Quindi il *predicabile* fu chiamato dagli Scolastici l'*universale peripatetico*. Il Facciolati nelle sue « *Institutiones logicae peripateticae* » scrive: *Nam Plato per ideas archetypas philosophatur: Stoici et Epicurei per communes notiones: Nominales per nomina communia: Peripatetici per id, quod in multis est, et de multis praedicatur*. P. I, c. I.

una predicazione tra un subietto mentale (1) e un predicato ideale, poichè il subietto « questo », non è un reale determinato, non è nè aceto nè vino, e però è un ente mentale, a cui si può attribuire poi indifferentemente la qualità di *vino* e quella di *aceto*. Aceto e vino sono due universali che s'attribuiscono ad un ente mentale che è la materia significata colla parola « questo ». C'è di più poi l'affermazione; questa materia esiste realmente prima nella forma di vino e ora in quella di aceto: e il predicarsi « l'esistenza in forma di vino e d'aceto » è lo stesso che predicarsi « l'idea della sostanza determinata del « vino e dell'aceto, cioè della sostanza reale ».

215. Ogni subietto dunque ed ogni singolare, secondo Aristotele, ha la sua natura dall'universale, onde dice: « È manifesto « dalle cose dette che è necessario attribuire al subietto », (alle prime e singolari sostanze), il nome e la ragione (*τοὔνομα καὶ τὸν λογον*) di quelle che si dicono del subietto (2), che sono le sostanze seconde e universali. » Se dunque le sostanze singolari hanno la loro ragione o quiddità, come pure il nome, dalle sostanze universali e ideali; consegue, come abbiamo osservato già prima, che le sostanze singolari non sarebbero senza le universali, che contengono il loro essere: benchè Aristotele dica il contrario, cioè che le universali non sarebbero senza che ci fossero prima le singolari.

Fatto sta che Aristotele parla sempre de'singolari, attribuendogli i predicati universali, e in questi, oggetto dell'intelletto, ripone costantemente l'essere, *εἶναι*, di quelli. Lo stesso adunque egli fa anche della prima e divina sostanza, e con questo ne guasta necessariamente il concetto Poichè attribuendo a questo suo Dio una natura comune, distrugge con ciò quello stesso Dio, che aveva prima costituito, e rende il sistema razionale ed astratto.

Infatti attribuisce al suo primo motore l'essere atto purissimo,

(1) In fatti lo stesso Aristotele riconosce che il subietto in questa proposizione « è la materia per sè, e che non è nè un che, nè un quanto, nè qualche altra cosa, con cui l'ente si determini ». *Metaph.* VI (VII), 3: riconosce dunque che non è nulla di reale, ma puramente un ente mentale, *ens rationis.*

(2) *Categ.* 3.

e prima intellezione; in modo che tutta la sua eccellenza consiste e deriva nell'avere questa condizione di puro atto e di pura intellezione. Essendo dunque i concetti « di atto e d'intelle- « zione » di natura loro universali e comuni, Aristotele, osservando che tutti gli enti della natura tendono naturalmente ad uscire dalla potenza e a mettersi in atto, dichiarò che in tutti era una continua tendenza verso Dio.

In questo modo insegnò (e certo c'è un lato di vero in tale sentenza, ma involge ancora del falso), che la natura divina poteva e doveva essere appetita da tutte le cose dell'universo. Diede dunque il nostro filosofo a tutti gli enti mondiali un intrinseco *appetito*, tendente al sommo bene, cioè all'ultimo perfetto atto, in cui nulla più resti di potenziale, supponendo che tutti quelli che ci potessero giugnere, con questo appunto otterrebbero la divina natura, che in tale purità d'atto consiste.

CAPITOLO VIII.

Onde avvenga che ci siano vari gradi,
pe'quali la natura s'avvicina al sommo bene.

216. Ma onde avviene, che non tutti gli enti mondiali, nel loro perpetuo conato di giugnere al puro atto, non ci pervengono, e alcuni più, alcuni meno vi s'avvicinano?

Aristotele risponde, perchè vi hanno diverse materie e potenzialità (1). Se non constasse l'universo che d'una sola materia, tutti gli enti conseguirebbero la stessa forma, e in tal caso non ci sarebbe diversità tra gli enti componenti il mondo. Le materie dunque, ossia le potenzialità, sono diverse, in quanto che nel loro sforzo all'atto, cioè verso il sommo bene, non arrivano

(1) Le cose « differiscono di materia. Poichè come sarebbero state fatte « infinite, e non una? Chè una è la mente ὁ γὰρ νοῦς, εἷς. Onde se una la « materia, quello sarebbe stato fatto in atto, a cui la materia era in po- « tenza ». *Metaph*. XI (XII), 2. — Suppone sempre Aristotele, che la materia non sia in potenza a tutto: ma a certe forme, e di qui appunto trae la diversità delle materie. Cf. *Metaph.* I, 6.

che a certi atti ossia forme, a cui sono in potenza e non ad altre.

Ciascuna materia dunque non può arrivare nel suo naturale movimento, che a certe forme ultime per essa.

217. Ma non vi è sempre arrivata, quindi ciascuna trovasi in una serie di stati successivi, di minore e maggior perfezione, secondo che è più o meno lontana d'aver raggiunta l'ultima sua forma. La materia priva al tutto di forma non è che un'astrazione della mente, ma ciascuna materia può esser fornita di forme meno perfette, come il seme ha una forma meno perfetta della pianta già svolta. Ogni materia dunque, vestita sempre d'una forma qualunque, è dotata secondo Aristotele di due caratteri: 1° d'una *forza istintiva* verso il suo bene, cioè verso la sua maggiore attuazione; che è la causa finale; τὸ οὗ ἕνεκα; 2° della *privazione*, ossia mancanza di quella forma ultima o perfezione a cui tende (1).

Tende dunque a cacciare da se questa privazione, onde nella generazione d'un ente c'è un cangiamento « da ciò che ha la « privazione in ciò che non ha la privazione », ma questo cangiamento si fa dalla *forza istintiva* che è nella materia avente una data forma (2). E così scioglie Aristotele il sofisma di quelli che dicevano niente potersi generare, perchè: « non potea ge« nerarsi dall'ente, perchè questo essendo già, non si genera, « nè dal non ente, perchè il non ente nulla può fare ». Aristotele risponde che si genera dalla *materia* che in quanto ha la forza istintiva si può dire *ente*, e in quanto ha la privazione si può dire *non ente*; ma la proposizione « si genera dall'ente », come pure la sua contraria « si genera dal non ente », sono vere in quanto s'intende, che per accidente si genera dall'*ente* e dal *non ente*, in quanto con questi nomi si vuol chiamare « l'istinto generativo che è in parte (cioè in potenza) l'ente che « genera e non è ancor generato, e in parte non è (cioè in

(1) « Poichè noi diciamo esser diversa la *materia*, e la *privazione*; e riputiamo la materia esser non ente per accidente, la privazione esser non ente per sè: e quella quasi e in qualche modo affermiamo esser sostanza, ma la privazione in nessun modo ». *Phys.* I, 9.

(2) « Poichè la materia soggiacente è concausa insieme colla forma di quelle cose che si fanno, quasi come madre. *Phys.* I, 9.

atto) », onde tutto ciò che viene generato in parte è già, e in parte non è (1).

Sebbene dunque Aristotele chiami Iddio il primo motore di tutte le cose, tuttavia in questo sistema non è già esso quello che mova fisicamente la natura o a questa imprima un impulso meccanico o reale, o che le somministri le forze. Tutte le forze di muoversi sono già insite nella natura; e il Dio d'Aristotele non è che l'ultimo termine di questo movimento, che da se stessa eseguisce la natura verso di quello che ella appetisce, cioè verso il bene, il bello, l'ultimo qualunque sia, che essa è atta a raggiungere. « Poichè, dice, essendoci un certo chè divino e bono, « e appetibile, noi diciamo esserci qualcosa contrario a lui (la pri- « vazione) e qualcosa che in lui tende e lui appetisce, secondo « la propria natura (2) », che è appunto la tendenza insita della materia avente una data forma imperfetta. Tra le quali materie ce n'è una nell'universo che arriva ad attignere la specie altissima e divinissima, come la chiama, cioè la mente, e questa è un certo corpo che ha in potenza la vita, come a suo luogo meglio dichiareremo.

CAPITOLO IX.

Come Aristotele si sforza di fare che gli universali sieno lo stesso che i singolari, così il suo Dio, prima specie e non solo singolare ma anche universale e comune.

218. Aristotele dunque descrive il divino, il bono, l'appetibile così formalmente e astrattamente, che cessa d'essere una sostanza singolare. Di che è prova manifesta questa, che, come apparisce dal brano ultimamente citato, egli gli dà un contrario; quando assegna per carattere costante delle sostanze singolari, il non avere contrario alcuno (3). Oltre di che egli dice espres-

(1) *Phys.* I, 8, 9. — *Metaph.* XI (XII), 7. Ἔστι γάρ τινι τὸ οὗ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἐστί, τό δ' οὐκ ἔστι.

(2) « Ὄντος γάρ τινὸς θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντιόν, αὐτῷ φαμεν εἶναι· τὸ δὲ, ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ, κατά τὴν αυτοῦ φύσιν. *Phys.* I, 9.

(3) *Categ.* 3.

samente, ricadendo nelle dottrine di Platone, che è migliore ciò che è nel *genere*, di ciò che non è nel genere, come la *giustizia* che è nel genere del bene è migliore dell'uomo giusto che non è nel detto genere (1). È dunque una natura universale, che può essere conseguita da più individui. E quantunque ciascuno di questi lo faccia di natura semplice e puro atto, non lo fa però unico. E infatti dopo averlo detto semplice, s'affretta a far osservare a suoi lettori, che « l'esser uno e l'esser semplice « non è lo stesso: poichè *uno* significa misura, *semplice* poi certa « abitudine della stessa cosa ». *Metaph.* XI (XII), 7. Ma vediamo quante difficoltà e contraddizioni involga su di ciò la dottrina aristotelica. Dopo aver detto che tanto l'*appetibile* (*τὸ ὀρεκτὸν*), quanto l'intelligibile (*τὸ νοητὸν*) movono senza esser mossi, il nostro filosofo aggiunge che « il primo appetibile e « il primo intelligibile è il medesimo » *τούτων δὲ τὰ πρῶτα τὰ αὐτά*; di maniera, che da questo primo, che è quasi la punta dell'angolo, movendo, la serie si divide in due, l'una d'appetibili, l'altra d'intelligibili. Ora il primo appetibile è il volibile, *βουλητὸν*, e questo è il vero bello, *τό ὄν καλὸν*, distinto dal bello apparente, *τὸ φαινόμενον καλόν*, che non è volibile, ma concupiscibile *ἐπιθυμητόν*: il volibile, dunque, s'identifica col primo intelligibile.

249. Ma qui prima di tutto la distinzione tra il *bello apparente* e il *bello vero*, cioè tra il sensibile o concupiscibile e l'intelligibile o volibile, appartiene al sistema di Platone da cui è tolta, ma in quello d'Aristotele è un fuor d'opera. Poichè la distinzione s'intende quando si pone con Platone, che il vero essere delle cose sensibili giaccia nelle idee, e i sensibili non sieno altro che ritratti di quelle: allora colà è la verità e qua l'apparenza. Ma come può aver diritto Aristotele d'ammettere questa distinzione, se vuole, in que'luoghi dove se la prende con Platone, che il vero essere delle cose non sia già nelle idee, che nega, ma nelle cose stesse sensibili? È una delle tante sue incoerenze:

(1) Ἔπειτα δε τὸ (ἔστι ἁπλῶς βέλτιον), ὅπερ τόδε τι, τοῦ μὴ ἐν γένει· οἷόν, ἡ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου. Τό μὲν γὰρ ἐν γένει, τῷ ἀγαθῷ, τό δὲ οὔ· καὶ τὸ μὲν, ὅπερ ἀγαθὸν, τὸ δ᾽οὔ· οὐδέν γὰρ λέγεται, ὅπερ τὸ γένος, ὃ μὴ τυγχάνει ἐν τῷ γένει ὄν· οἷον, ὁ λευκός ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν, ὅπερ χρῶμα. *Topic.* III, 1.

dopo aver rifiutate le dottrine platoniche, vi ricorre ogni qualvolta sente di non poter andare avanti senz'esse.

220. Dice dunque, che nella serie degli intelligibili, la sostanza è la prima; καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη (1), e che delle sostanze è prima quella che è semplicemente e secondo l'atto; καὶ ταύτης ἡ ἁπλῶς καὶ κατ' ἐνέργειαν, e questa è l'intellezione stessa; ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. Ora l'intellezione, questa che è prima nelle cose intelligibili, è anche il principio della volizione, perchè si vuole e desidera ciò che s'intende; e non viceversa. Ora ciò che move la volizione, ciò che è per sè volibile, è il vero bello; poichè « il bello e il volibile per sè è nella stessa serie », ma il vero bello è anche ciò che move l'intellezione: il volibile dunque e l'intelligibile primo e nel suo primo atto s'immedesimano. Mette dunque il bene in ciò che è *primo*, ma questa qualità di esser primo, è relativa alla serie a cui il primo si riferisce, quindi Aristotele distingue l'ottimo che è sempre tale, e l'ottimo che è tale di proporzione; καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεί, ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. Ora questi due *ottimi* hanno essi qualche cosa di *comune*? Se parla dell'ottimo sotto una concezione comune, Aristotele torna al comune e così manca di nuovo al suo stesso sistema; chè il *comune*, egli osserva (2) con molta sagacità, è potenziale e come tale cioè come comune, non è l'ultimo atto dell'essere. Questa osservazione importante si renderà più chiara da ciò che diremo.

221. Distingue dunque Aristotele l'*intellezione*, che non ha per oggetto altro che se stessa, — e questa, secondo lui, è Dio; — dall'*intellezione* che ha altri oggetti, cioè degli intelligibili diversi, da se stessa, e queste sono tra l'altre le *intellezioni umane*, le quali, dipendendo da oggetti stranieri a sè, non perdurano nel continuo atto della contemplazione, ma la mente umana per lo più è in istato di potenza, per breve tempo poi dura nell'atto contemplativo. Così il sonno e la veglia della mente si succedono nell'uomo.

(1) Dice esser *prima* la sostanza in due modi. Se si considera l'universo come tutto, la sostanza è la *prima parte* di questo tutto; ἡ οὐσία πρῶτον μέρος; se si considera l'universo come una serie τῷ ἐφεξῆς, ancora la sostanza è il primo πρῶτον. *Metaph*. XI (XII), 1.

(2) *Metaph*. III (IV), 3; 6; VIII (IX), 3; X (XI), 3; XIII (XIV), 10; *De interpret*. 7; *Prior*. I, 27.

Ma l'intellezione umana e l'intellezione divina sono ugualmente intellezioni: ancora dunque hanno di comune l'essenza generica d'intellezione. Se poi v'ha un'essenza generica che abbraccia le intellezioni particolari, che cos'è quell'*essenza generica*? L'intellezione suprema sarà dunque composta di genere e di differenza? Ma in tal caso ella non è più cosa semplicemente in atto, ha qualche cosa di potenziale, cioè la sua radice generica. Ritorna dunque sempre la stessa difficoltà, e contraddizione. Che dunque Aristotele abbia veduto la necessità d'un primo essere e che questo sia atto purissimo; e l'abbia veduto, forse meglio di tutti i suoi predecessori, certo è gran cosa, e costituisce il suo sommo merito. Ma seppe porre la questione, non risolverla. Come si potea risolverla? In una sola maniera dovuta alla luce del cristianesimo: cioè colla dottrina che fa di Dio un atto puro che non ha nulla affatto di comune coll'altre cose, le quali non sono simili a lui, ma solo analoghe (1). E veramente, se ci fosse un'essenza (non la semplice esistenza) comune a Dio ed alle cose mondiali, quest'essenza sarebbe superiore a Dio ed alle cose mondiali, e da essa dipenderebbe l'uno e le altre; sarebbe una forma dell'intelligenza, colla quale si conoscerebbe Dio e le cose mondiali, cioè si conoscerebbe Dio con un lume che non sarebbe suo proprio, ma comune alle creature: questo lume sarebbe veramente divino: e così un' essenza veramente divina verrebbe in composizione da una parte con Dio, dall'altra colle cose mondiali. E infatti questa conseguenza assurda si manifesta appunto nel sistema aristotelico, il quale non si contenta di dare la divinità al primo motore, ma la sparge altresì a piene mani per tutto l'universo. Il che, se da una parte mostra il vizio fondamentale del sistema, dall'altra mostra la penetrazione dell'ingegno che l'ebbe concepito: essendone prova l' ardire di questa conseguenza.

(1) Dicemmo che l'esistenza è comune a Dio e alle cose (*Lettera ad Al. Pestalozza* nell'*Introduzione*, fasc. 428 sgg.), ma trattasi d'un'idea d'esistenza puramente formata dal nostro modo di concepire.

CAPITOLO X.

Politeismo d'Aristotele.

222. Vede bensì Aristotele, che il primo motore dee esser unico numericamente, appunto perchè non dee avère alcuna materia o potenzialità: « Tutte quelle cose, dice, che sono molte « di numero, hanno materia », cioè potenzialità « la prima « quiddità non ha materia: poichè è atto che ha in sè il suo « compimento (1). Dunque il primo motore immobile è uno di « ragione e di numero (2) ». Ma questo non basta a fare che il primo essere non abbia alcuna potenzialità in sè: non basta a fare, che la sua essenza non sia una specie, che non si realizzi se non in lui: conviene di più che nessuna sua parte o qualità sia tale: se la quantità d'intellezione può essere una specie comune, in tal caso, egli ha già in sè un elemento di natura potenziale; e c'è qualche cosa che è potenza (la qualità d' intellezione), qualche cosa che è atto di questa potenza, l'avere quest'intellezione per atto se stessa. Quindi l'idolatria aristotelica.

223. E veramente nel concetto d'un' *intellezione*, che intende se stessa, non si trova la ragione per la quale deva esser una di numero. Laonde Aristotele stesso vedesi obbligato di dedurre la prova della unicità del primo motore non dall'intrinseca sua natura, ma da ragioni esterne, com'è quella dell'unicità dell'effetto, cioè dell'unico movimento del primo cielo; καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἑνός. « Il principio è il primo degli enti, sia per sè, sia per « accidente, è immobile motore del primo, ed eterno ed unico « movimento. Poichè il mosso è di necessità mosso da qualche « cosa, e il primo movente è per sè immoto, e l'eterno movi- « mento è mosso da una eterna cosa, e l'unica da un'unica (3) ». Per dimostrare dunque l' unicità del primo motore ricorre alla

(1) Ἐντελέχεια γάρ. Ottimamente V. Cousin definisce l' entelechia aristotelica; *ce qui a en soi sa fin, qui, par conséquent, ne relève que de soi même, ét constitue une unité indivisible.* Nota a questo luogo.

(2) *Metaph.* XI (XII), 8.

(3) *Metaph.* VII (VIII), 1.

supposizione che un primo cielo, detto il primo mobile, si mova d'un movimento unico ed uniforme. Ognuno sente come alla dimostrazione manchi il fondamento su cui si vuole edificare. Ma non è questo solo che vogliamo osservare; poichè foss'anco vero che esistesse questo primo mobile celeste, e procedesse bene l'argomento, esso tuttavia non sarebbe cavato dall'intrinseca natura del primo motore, e darebbe luogo alla pluralità d'altri primi motori.

224. E veramente Aristotele stesso non trova assurdo, anzi necessario d'ammettere altri motori eterni, se non primi. E se non primi, non differiscono però dalla natura del primo nè per riguardo all'eternità, poichè sono eterni come lui, nè per la condizione d'essere motori immobili. Poichè « noi vediamo, dice (1), « che oltre la semplice traslazione del tutto » (del primo cielo « che tutto comprende) « a cui diciamo dar moto la prima so- « stanza e l'immobile, esserci altre traslazioni eterne de'pianeti « (chè il corpo circolare sia eterno e irrequieto, s' è definito « di essi ne' Fisici): è adunque necessario che ciascuna di queste « traslazioni sia mossa da una per sè immobile ed eterna es- « senza. — È dunque manifesto che è necessario che ci sieno « altrettante essenze per natura eterne e per sè immobili e prive « di grandezza per la detta causa » (2). Laonde non con alcun argomento *a priori* inducente necessità, ma argomentando in qualche modo da' *fenomeni sensibili* degli astri, senza sapere liberarsi dalle più ascetiche superstizioni, Aristotele s'ingegna di comporre filosoficamente un politeismo, e si dà il vanto oltracciò di essersi molto elevato su' pregiudizi volgari.

225. « È stato tramandato da'maggiori, dice, e da più an- « tichi (ὑπὸ τῶν ἀρχαίων καὶ παλαιῶν), e lasciato ai posteri sotto « la figura di mito, che questi » (gli astri) » sieno Iddii, e che « il divino contenga tutta la natura; καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην « φύσιν: l'altre cose sono state intramesse favolosamente a per- « suasione della moltitudine e per l'opportunità delle leggi e per

(1) Ὁρῶμεν· è singolare a vedere, come Aristotele s'abbandona al testimonio degli occhi e degli altri sensi, e ne estende la testimonianza assai più di quello che possono attestare.

(2) *Metaph.* XI (XII), 8.

« l'utile. Poichè dicono gli Dei avere umane forme ed essere « simili ad alcuni degli altri animali, ed altre cose conseguenti « e simili a queste: delle quali cose se alcuno separi ed ac- « cetti sola la prima, cioè che le prime sostanze sieno Iddii « (ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι), troverà esser detto di- « vinamente (θείως), e, com'è verosimile, ogni arte e la filo- « sofia essere stata più volte inventata, quant'è possibile, e cor- « rotta di nuovo, e queste loro opinioni essersi, quasi cotali « reliquie, salvate fino al presente. L'opinione paterna dunque « e veniente da' primi (καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων) in tanto solo è « per noi manifesta » (1). Parea dunque ad Aristotele d'essersi molto innalzato sui volgari pregiudizi coll'aver negata alla divinità la forma d' uomini e di bestie, e attribuita quella di Astri!

226. Dall'esserci dunque più movimenti ne' cieli, argomenta Aristotele che ci devono essere più Iddii, o prime sostanze, immobili e motrici, che chiama anche primi enti, e che fa ragione dover essere 55 o 47, altrettante quante le sfere che si credevano percorse dagli otto astri (2). Ora a ciascuno di questi si può applicare l'argomento con cui egli provò che il primo Motore dee essere « un'intellezione che ha per oggetto se stessa » perchè l'intellezione è l'ultimo atto, e se avesse un oggetto intelligibile da sè diverso, dipenderebbe da questo nel suo atto, perchè νοῦς ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, onde avrebbe dell'atto e della potenza e però non potrebbe essere in una eterna e continua attuazione. Se dunque Aristotele ripone la natura del primo Motore in un atto intellettivo che finisce in sè stesso, sempre immanente ed immobile, per la stessa argomentazione gli altri eterni motori hanno col primo la stessa natura, e la loro differenza rimane che sia accidentale, derivata dal diverso e più ristretto moto che producono. Ma che i movimenti sieno grandi o piccoli, che sieno grandi o piccole le sfere, la differenza rimane accidentale. Quindi non si può dire, come pretende Aristotele, che non abbiano la specie o almeno il genere comune: e se comunicano nel genere, già contengono tutti questi motori,

(1) *Metaph.* XI (XII), 8.
(2) Ivi.



anche il primo, un elemento potenziale, convenendo anche Aristotele, che il *genere* sia potenziale, come pure l'*accidente*. E perciò nessuno di essi possono essere sostanze prime, od enti primi, quando l'ente primo, come Aristotele stesso, e in questo eccellentemente insegna, dee essere purissimo e per sè tale, senza mescolanza d'altro elemento. Non giunse dunque Aristotele a un sufficiente concetto della Divinità (1).

CAPITOLO XI.

Dal solo moto locale non si può dedurre l'unità, nè la natura d'un Motore immobile.

227. D'altra parte fondare, non dico la prova dell'esistenza, ma la deduzione della natura di Dio, dall'effetto del sensibile movimento è impossibile. Poichè essendo quest'effetto del *moto locale* parzialissimo e ristretto allo spazio, che è l'infimo degli enti, esso potrà ben dare il filo a dimostrare che una prima causa deva esistere, ma in nessun modo a far conoscere quale e quanto eccellente deva essere. E per ciò stesso non si può dedurre l'unicità del Motore immobile, come infatti non potè inferirnela Aristotele. Pare che faticato il suo ingegno nel combattere gli altrui sistemi, almeno com'egli gli acconciava, e in questa lotta avendo molte volte riportato il vantaggio (2), pare;

(1) Rogero Bacone, o piuttosto la scuola francescana di quel tempo impanicciata d'Arabismo, trova negli Dei minori d'Aristotele gli Angeli. Nè questo sarebbe gran chè, se di più non attribuisse a Dio in primo luogo e poi agli Angeli l'essere l'intelletto agente, e separato che c'illumina. Lasciando stare che l'intelletto agente dee essere cosa dell'anima e non separato, l'attribuire agli angeli il lume illuminante le menti, in un modo simile a Dio, che altro sarebbe se non un deificare gli angeli? Vedi il brano relativo a questa dottrina appartenente all'*Opus tertium* di R. Bacone pubblicato dal Cousin, *Journ. des Savans*, 1848, p. 346, 347; e l'*Opus Majus*, p. 48, 64 etc. Ern. Renan. Averroes, p. 208, 209 not.

(2) Ecco i miglioramenti arrecati da Aristotele ai sistemi de'suoi predecessori, secondo ch'egli gli espone:

1.° Alcuni dicevano che tutte le cose venivano da' contrarî — Aristotele

dico, gli venissero meno le forze a sostituire agli errori una perfetta dottrina: poichè spesso avviene che l'uomo stanco del com-

mostrò che i contrarî suppongono una terza entità, τρίτον τι, cioè la materia, che sia il subietto de' contrarî stessi: e che niun contrario viene dal suo contrario, ma è la materia quella che ha virtù di passare dall'uno all'altro: « Non può essere, dice, nè che la forma appetisca sè stessa, perchè non ab« bisogna di sè, o appetisca il contrario, chè i contrarî reciprocamente si « corrompono. Ma questo fa la materia, che l'appetisce « (appetisce la for« ma) » a quel modo che la femmina appetisce il maschio, e ciò che è de« forme, appetisce il bello. Ma « la materia », non è per sè turpe, ma per « accidente, nè per sè femina, ma per accidente » cioè per una relazione sotto cui la concepisce il pensiero (*Phys.* I, 9).

2.° Altri ponevano che la materia stessa fosse uno de' contrarî (pare che alluda al sistema di Platone), e tra questi enumera quelli che opponevano l'inuguale all'uguale, o la pluralità all'unità, (οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ, ἢ τῷ ἑνὶ τὰ πολλὰ) — La difficoltà è la stessa, ci vuole un terzo subietto de' contrarî medesimi: la materia prima non è contraria a nulla, ἡ γὰρ ὕλη ἡ μία οὐδενὶ ἐναντίον. E qui Aristotile fa un'eccellente e importantissima osservazione, colla quale confuta la dottrina de' due principî, dicendo: se fosse vero che non ci fosse che due principî contrarî: « Tutto parteciperebbe del male fuor solo l'uno: giacchè il male stesso si fa l'uno de'due principî » ἔτι ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἔξω τοῦ ἑνός· τὸ γὰρ κακὸν αὐτό; onde dice che la materia è male per accidente, cioè in quanto ha la *privazione*, non in quanto è materia.

3.° Altri pretendono, che nè il bene nè il male sieno principî. — Vanno al di là, perchè « il bene è sommamente principio in tutte le cose, καίτοι ἐν « ἅπασι τὸ ἀγαθὸν μάλιστα ἀρχή ».

4.° « Anassagora mette il bene principio come motore: poichè la mente « move, ma move in grazia di qualche cosa; introduce dunque un altro, a « meno che non intenda, come diciamo noi, che l'arte di medicare è in qual« che modo la sanità ». Dove si vede chiaramente qual sia la sentenza d'Aristotele. Per non introdurre un altro, cioè un'idea oltre l'*intellezione* e la forma degli enti, vuole che la stessa *forma* delle cose sia identicamente nella mente e nelle cose: la sanità nella mente non è distinta dalla sanità che viene prodotta nell'infermo. Pure la prima intellezione non opera, secondo Aristotele, come un artista, ma come appetibile od eleggibile; non avendo che sè stessa per oggetto. Ma la mente dell'artista ha per oggetto una *forma* che è identica a quella delle cose, sia in esse in potenza, o venga tratta all'atto dall'arte stessa. Dove si vede che l'osservazione fatta ad Anassagora è imperfetta, perchè Anassagora parlava principalmente della *prima mente*, e non della *mente in comune*, e l'affermazione aristotelica non riguarda che la mente dell'artista. Fa poi un'altra osservazione sopra Anassagora, che questi non abbia posto « nulla di contrario al bene e alla mente », il che non so quanto sia vero, avendo Anassagora indubitatamente posto il *tutto insieme*.

battimento, e gonfiato della vittoria, diventa poi negligente e troppo sicuro di se stesso nel governare il soggiogato paese.

Osserva ancora Aristotele che quelli che ammettono per soli principî i contrarî, dopo ammessi, non ne fanno uso a spiegare le cose mondiali: che se ne avessero fatto uso, gli avrebbero trovati insufficienti. Con essi soli infatti:

a) Non si può dare la ragione perchè una cosa sia soggetta a perire, un'altra no: il che dipende dalla diversa condizione della materia (*Metaph.* III, 4); come subietto de'contrari: non ispiegano dunque la generazione:

b) Cadono nell'assurdo di fare che l'ente esca da non ente per se: e quelli che vogliono evitarlo, dichiarano che è *tutt'uno*, negando che cosa alcuna diventi. All'incontro, posto il subietto de' contrarî, questo è qualche cosa e però non è semplicemente non ente, e tuttavia gli manca qualche cosa, e però è non ente per accidente: ora niun assurdo, che ciò che è qualche cosa, diventi, cioè acquisti quello che gli manca.

S'aggiunge, che facendo venire tutte le cose da' contrarî, s'incorre nella necessità di dover dare un contrario, « alla sapienza della nobilissima scienza: « non così noi. Poichè non c'è nessun contrario al primo; οὐ γὰρ ἐστιν ἐναντίον « τῷ πρώτῳ οὐδέν, chè tutti i contrarî hanno materia, e questi sono in po« tenza ».

5.° Quelli che pongono i soli sensibili composti di contrarî, questi tolgono « il principio, l'ordine, la generazione, i celesti, e vanno perpetuamente di « principio in principio », il che attribuisce a'teologi, o a'fisici.

6.° Quelli che pongono per contrarî le idee e la materia: non dicono perchè queste sono state o sono partecipate, διὰ τί γὰρ μετέχεν ἢ μετέχει. — Nel sistema aristotelico la partecipazione prima delle specie è bell'e fatta senza bisogno di spiegazione. Poichè ogni materia ne ha già qualcuna, e ne ha molte altre in potenza: basta dunque ammettere il motore che le riduca dalla potenza all'atto. Onde dice: « Tanto quelli che fanno due principî, sono « obbligati ad ammettere un altro principio più principale (ἀρχὴν κυριωτέραν), « come pur quelli che pongono le idee », cioè il principio motore. — « Ci « sieno le specie, dice: di nulla saranno cause, e se sono, non almeno dello « stesso moto. Poichè e come mai da ciò che non ha grandezza sarà la gran« dezza e il continuo » ?

Ancora: « niuno de' contrarî è facente, o movente, e se è, può accadere « che non sia — gli enti dunque non saranno sempiterni » come pur sono.

Ancora: mancando il movente niuno sa dire, come i numeri s'uniscano; e il corpo e l'anima, e universalmente le cose e le specie diventino uno: quelli poi che asseriscono che « il primo numero sia il matematico, e di poi un'altra e un'altra essenza attigua a così altri principî « fanno la sostanza dell'u« niverso a modo d'episodi (chè niuna essenza importa all'altra che sia o « non sia) e principî molti » senza legame. « Ora gli enti non vogliono essere governati malamente, τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς· non è buono il governo di molti: uno regni »: *Metaph.* XI (XII), 10.

CAPITOLO XII.

Aristotele non raggiunge col suo pensiero la perfetta armonia del mondo.

228. D' altra parte questi motori che sono causa de' diversi movimenti degli astri, essendo immobili come il Primo, non ricevono alcun moto da quello, e però da questo sono necessariamente indipendenti. E non accade così quello stesso ch' egli rimprovera ad alcuni filosofi che lo precedettero, che *ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν*? Poichè gli astri da loro mossi avranno un appetito tendente ad essi come tanti eligibili, ma queste stesse « sostanze prime » non avendo moto non hanno appetito alcuno con cui tendano verso la suprema tra queste prime sostanze. Egli è vero che Aristotele dà a queste sostanze l'ordine stesso che hanno i movimenti degli astri da esse prodotti. Onde dice: « Appare dunque che ci sono le sostanze, e « quale di queste sia prima, quale seconda, secondo quell'or- « dine che hanno i movimenti locali delle stesse » (1). Ma oltrechè in tale sistema manca la ragione sufficiente dell'ordine delle stelle medesime: la differenza tra le sostanze prime ed immobili motrici non è che accidentale e non determina per ciascuna di esse un'altra natura. Sono tutte cause motrici immobili, sono atti puri, intellezioni che hanno per solo oggetto se stesse. L'ordine, dunque, in cui le dispone Aristotele, sembra appiccicato, non procedente dal sistema, ma veniente dal di fuori. Nondimeno udiamo ancora su quest' ordine Aristotele: « Con- « vien perscrutare anche questo, in che modo la natura del- « l'universo abbia il Bene e l'ottimo », dalle quali parole si intende come Aristotele non divida già il Bene e l'ottimo dall'universo, ma voglia che sia dall'universo stesso avuto; *ποτέρως ἔχει τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον*. Prosegue: « se come « un che separato e stante per sè, o come ordine, o nell'uno « e nell'altro modo, come un esercito » E Aristotele s'attiene manifestamente a quest'ultimo partito. « In fatti, dice, il bene

(1) *Metaph.* XI (XII), 8.

« essere dell'esercito è nell'ordine, ed è lo stesso duce, e ancor più il duce. Poichè non è questi per l'ordine, ma l'ordine « per questo ». Ammette dunque che il Bene e l'ottimo sia ad un tempo come il duce nell'università delle cose, distinto da questa, e tuttavia sia ancora nell'ordine che risplende in questa università. Il qual ordine è così descritto dal filosofo: « Poichè « tutte le cose sono in qualche modo coordinate, ma non si- « milmente i natanti, e i volatili e le piante. E non hanno « questo modo che i singoli sieno ai singoli, ma sono ad un « che. Poichè tutte le cose sono coordinate ad uno. Ma è come « in una famiglia. Ai figliuoli non è dato di fare checchessia a « caso, ma solamente queste cose o moltissime di queste che « sono ordinate: ai servi poi e ai giumenti (1) poco di quello « che conferisce al comune, ma per lo più quello che viene a « caso. Poichè un tal principio è a ciascuno la propria natura. « Dico similmente esser necessario rispetto a certi enti, che tutto « vada separandosi, ma altri sono così, che ad essi tutto comu- « nica a compimento dell'universo » (2). Nelle quali parole ben chiaramente si vede come Aristotele da'suoi principî non avea potuto cavare se non un concetto meschino e imperfetto dell'unità e dell'armonia dell'universo. Invano cita il verso di Omero che loda il governo d'un solo, e dice che gli enti vogliono un buon governo. Poichè egli poi non trova che le entità dell'universo sieno coordinate se non in qualche modo; *πὰντα δὲ συντὲτακται πως*, e acciocchè non si creda che egli parli d'una ordinazione veramente perfetta ed universale, soggiunge subito riferendola alle parti, che non però allo stesso modo sono coordinati, i pesci, gli uccelli e le piante; caduta immensa dall'ordine del tutto all'ordine di queste cose speciali, ben mostrando il suo solito modo di vedere e di speculare per forme individuali, senza sapere conservarsi a considerazioni veramente universali. Tuttavia, sebbene secondo lui le cose sieno indipendenti, quant'è al fine, le une dalle altre, pure dice, non si sa se di tutte o di ciascuna, che sono ordinate ad un certo chè *καὶ οὐχ οὕτως ἔχει, ὥστε μὴ εἶναι θέατρῳ πρός θάτερον μη-*

(1) Ecco quanto poco conoscevano l'umana dignità i sommi filosofi gentili!
(2) *Metaph.* XI (XII), 10. — Cf. *De partib. Anim*, I, 5.

δέν, ἀλλ'ἔστί τι. Ma quest' uno finale a cui sono ordinate le cose è rassomigliato all' ordine e al bene comune di una famiglia; εἰς τὸ κοινὸν, εἰς τὸ ὅλον, onde non c'è più un ente supremo a cui tutto sia ordinato, ma a questo è sostituito nella famiglia qualche cosa di *comune*, senz'accorgersi che il bene *comune* è appunto quello che più disdice a' suoi principî, che dichiarano e (giustamente) il *comune* un essere potenziale, e non separabile dai suoi subietti individuali, e però non l'atto finale delle cose; e lo stesso si può dire del concetto dell'*ordine* che non è certamente una ***sostanza individua***, la quale è per Aristotele la prima di tutte le cose.

229. Di più, riconosce nell'universo i difetti stessi, che cadono nell'umano reggimento della famiglia, e questi descritti da lui, dirò anche, con esagerazione, poichè vuole che una parte de' membri di essa, cioè i figliuoli soli, operino cose ordinate; τὰ πάντα ἤ τὰ πλεῖστα τέτακται, gli altri, cioè gli schiavi e i giumenti operino per lo più a caso; τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχε, e poco conferiscano al comune; μικρόν τὸ εἰς τὸ κοινὸν. E così fa che vadano a caso alcune cose dell'Universo (1), onde la disunione e la discordia; εἰς τε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, (se bene intendo queste controverse parole); ed altre sole tiene ordinate al tutto. Ed è conseguente dal momento che la prima Causa non è che semplicemente motrice, come intelligibile ed appeti-

(1) Della Fortuna e del Caso che ammette Aristotele toccammo già sopra. Vedemmo che come ammette eventi fortuiti, così ammette cause fortuite e accidentali. Per intendere quanto queste pretese cause scemino dell'ordine del Mondo, si consideri che egli dichiara queste cause fortuite indeterminate; τά δ'αἴτια ἀόριστα, ἀφ'ὧν ἂν γένοιτο τὸ ἀπό τύχης, e che queste sono senz'ordine ed infinite, appunto perchè non hanno alcuna necessità, τὸ δ'οὐκ ἀναγκαῖον, ἀλλ'ἀόριστον, λέγω δὲ τὸ κατὰ συμβεβηκός. Τοῦ τοιούτου δ' ἄτακτα καὶ ἄπειρα τα αἴτια. (*Metaph.* X (XI), 8). Vero è che talora pare, che queste cause fortuite sieno tali solo rispetto all'ignoranza dell'uomo, come quando dice: Διὸ ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ, καὶ αἴτιον κατὰ συμβεβηκός· ἁπλῶς δὲ οὐδενός. (Ivi). Ma quando egli prova, che tutto non può essere necessario nella natura e nell'arte, e che perciò ci devono essere delle cause accidentali; quand'egli definisce l'accidente: ciò che avviene di rado; quand' egli dà alla materia un'attitudine a moversi, senza ragione (poichè la ragione appartiene alla specie); quand'egli esclude l'ingerenza di Dio nella disposizione del Mondo, mostra di non favellare solo in relazione all'ignoranza umana, ma d'avere imparato qualche cosa da Democrito, di cui Aristotele fa sempre un gran caso.

bile, e però essa non ha una vera efficacia e un vero governo dell'universo, che si move secondo le forze sue proprie, eternamente ed indipendentemente esistenti, onde qui stesso dà questa cagione dell'esserci alcune entità che operano le cose ordinate ed altre le casuali, e che tale è la loro natura, principio del loro operare; τοιαύτη γὰρ ἑκάστου ἀρχὴ, αὐτῶν ἡ φύσις ἐστί.

Noi diremo in appresso come il Bene e l'Ottimo Aristotelico possa essere ad un tempo separato e compreso nell'Universo; ma vogliamo osservare il valore di quelle parole: « È dunque « ente per necessità, e in quanto è necessità, è bene, e così « è principio. Da tal principio dunque il cielo e la natura « dipende (1) ». Prendendo queste parole isolatamente, parrebbe che Aristotele parlasse del solo primo motore, e che volesse dire che da esso dipende l' universo. Ma non così. Aristotele parla del motore immoto, e tutto ciò che dice, conviene perfettamente a ciascuno de' motori immoti: onde, come fa spesso, parla d'un individuo specifico e vago, e non d'un vero individuo reale. Dà la teoria del motore, riservandosi nel capitolo seguente a mostrare che non sono un solo, ma più. Dipende dunque tutto il resto dalla sostanza pura, ma, come queste sostanze pure sono molte, neppur questo luogo contribuisce a restituire all'universo la perfetta unità e armonia, che in tanti luoghi gli toglie.

230. Veniamo ora ad altre questioni, cagione come le precedenti d'infinite dispute tra i commentatori (2). Se ciascuno dei primi motori move il suo astro, a che il moto del primo cielo mosso dal Motore supremo? — Il primo mobile gira con un moto uniforme, secondo Aristotele, e produce il movimento diurno, che si comunica a tutte le sfere e a tutti gli astri. Ma poichè questi oltracciò hanno i movimenti loro propri, perciò introdusse Aristotele, seguendo in parte più antiche favole, le altre sostanze motrici, indipendenti dalla prima, che non dà che un moto solo. Laonde ognuno degli astri partecipa del movimento del primo cielo, che viene dal supremo Motore, e nello stesso tempo ha i motori suoi propri. Ma lasciando da parte questo

(1) *Metaph.* XI (XII), 7.
(2) *Metaph.* XI (XII), 8.

meccanismo immaginario de'corpi celesti, veniamo alla parte filosofica.

Che cosa ha da fare il movimento locale coll'*intellezione pura*? Come l'*intellezione pura* può essere il bene, e l'oggetto dell'appetito di tutta la natura? Come appetendo l'*intellezione* può nascere il moto locale?

Il solo proporre queste questioni parmi sufficiente a dimostrare che Aristotele fece una mostruosa mescolanza di due o tre ordini d'idee disparatissime, che si trovarono nella sua mente: da una parte delle speculazioni razionali sui concetti ontologici di sostanza, d'intelligenza, d'idee e simili; dall' altra delle osservazioni de'fenomeni sensibili e naturali; in terzo luogo delle tradizioni favolose e superstiziose annesse ai fenomeni naturali, specialmente celesti. Di tutte queste cose, senza badare troppo sottilmente, se si potevano unire e tenere insieme, compose con ammirabile miscuglio il suo sistema. Pure crediamo che si possa spiegarlo investigando le *analogie,* che servirono al suo pensiero di cemento tra quei tre ordini di pensamenti (1).

CAPITOLO XIII.

Distribuzione ontologica degli enti mondiali.

231. Il principio della filosofia Aristotelica è l'*atto:* principio solido e luminoso. Aristotile disse, o volle dire: « Avanti tutte l'altre cose è l'*atto:* dall'atto tutte dipendono »: per questo rigettò come principio l'idea di Platone, perchè non trovò che l'idea sia puro atto: e questa osservazione sarebbe stato un progresso, se non fosse stata una distruzione di ciò che s'era trovato precedentemente.

Ma Aristotele vide dopo di ciò, che in tutti gli enti naturali c'era del potenziale, ma che tutti tendevano, secondo il naturale sviluppo, ad uscire al maggiore loro atto possibile. Disse dunque che l'*atto* era il Bene, e che tutte le cose appetivano il Bene.

(1) Antica è l'accusa di Sincretismo fatta ad Aristotele e alla sua scuola. *Cf.* sac. Tomasio, *Dissert. de Sincretismo Peripatetico.*

Questo concetto del Bene non solo era una entità comune, ma comunissima ed astrattissima. Quando dunque si parla d'un Bene, appetito da tutte le cose, che hanno in sè della potenza, non si parla d'un ente realmente unico col quale ogni cosa tenda a congiungersi, ma si parla di tanti *beni*, quanti sono gli *atti* compiuti a cui possono arrivare le diverse cose, ciascuna secondo la sua propria natura (1). Ora l'atto compiuto di ciascuna cosa fu da Aristotele chiamata specie (2), e la potenzialità della cosa *materia*. Il filosofo si fece a classificare questi atti o specie. La

(1) Parlando delle cause della generazione e domandando qual sia la prima, dice così: I.° Apparisce esser prima « quella che diciamo: in grazia d'alcun « che (la causa finale), « tale è la ragione; λόγος. La ragione è principio, « ἀρχὴ δὲ ὁ λόγος, del pari in quelle cose che si costituiscono per arte, o in « quelle che per natura. Poichè o col pensiero τῇ διανοίᾳ, o col senso defi- « nendo il medico la sanità, e l'edificatore l'edificio, rende le ragioni e le « cause (τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας) di ciascuna cosa che ha fatto, e perchè ab- « bia fatto così. E più ancora nelle opere della natura che non sia in quelle « dell'arte, c'è la causa finale, e il bello (τὸ οὗ ἕνεκα, καὶ τὸ καλὸν) ». *De partib. Anim.* I, 1. — E al c. 5 dice, che in ogni cosa della natura c'è il divino, il bello, la causa finale, le cose migliori; τὸ γὰρ μὴ τυχόντως, ἀλλ'ἕνεκά τινος ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἐστὶ καὶ μάλιστα· οὗ δ'ἕνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους, τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφεν. Dove chiaramente la causa finale, la ragione, il bello, il divino non è nulla di unico, o personale, ma un concetto comune a tutte le specie o forme della natura.

(2) Uno degli errori fondamentali d'Aristotele è d'aver confuso, come dicemmo, la *specie* coll'*atto*. Tutte le cose che sono, appunto perchè sono, hanno un atto, sono il subietto di un atto, ma non tutte hanno una *specie*, in sè stesse, ma la loro specie è nella mente. 1.° Le *cose corporee* hanno un atto il quale è privo di *specie*, ed anche è privo d'un *termine* distinto dall'atto medesimo; quell'atto non ha che de' *limiti*, quali sono i punti, le linee e le superficie; 2.° *l'anima sensitiva* ha un atto il quale ha un *termine* distinto dall'atto, che è lo spazio e la forza corporea, ma questo termine non è *specie*; 3.° l'*anima intellettiva*, la mente, ha un atto con un termine distinto dall'atto medesimo, e questo termine è la *specie*. — Le *specie* si riferiscono a tutte le cose e corporee, e sensitive, e intellettive senza essere esse medesime, ma con esse vengono in composizione nella *mente umana*. Mediante questa composizione la *riflessione* distingue la specie da ciò che nella cosa corrisponde alla *specie*, e che si può chiamare anche *forma* della cosa. La forma dunque è l'*atto* considerato dalla mente in relazione alla *specie* che lo fa conoscere, ma non è la specie. — Tutte queste cose rimangono confuse nel sistema aristotelico; indi il viluppo delle questioni, e le interminabili sottigliezze inventate per trarsene fuora.

prima classificazione nasce dalle diverse materie in potenza a diverse forme. Ma tutte queste specie hanno de' *caratteri comuni*, quantunque tra di loro differiscano. Questi caratteri comuni si riducono anch'essi in alcune classi, che servono di fondamento ad altrettanti *generi* di specie. Le classi di questi *caratteri comuni* alle specie di tutti gli enti sono le Categorie (1).

232. Se si osserva l'ordine, che hanno le categorie tra loro si trova, che consideravano: 1° o l'ente, e a questa appartengono le tre prime categorie, la *sostanza*, il *quale* e il *quanto*: 2° o le relazioni di più enti o entità, e a questa considerazione appartiene la quarta categoria che è appunto la *relazione*, di cui le altre sei, cioè il *dove*, il *quando*, il *sito*, l'*avere*, l'*agire*, il *patire*, sono classi minori: perchè tutte queste sono *relazioni*. Le tre prime poi si riducono a due, cioè alla *sostanza* ed all'*accidente*; chè il quale e il quanto sono classi minori d'accidenti. Onde tutte le dieci categorie Aristoteliche si riassumono in tre sommi generi: la *sostanza*, l'*accidente* e la *relazione*.

233. Le specie adunque hanno questi tre caratteri comuni, di qualunque ente sieno specie, che esse sono sempre o sostanza, o accidente, o relazione. Ma poichè gli enti differiscono tra loro per la materia diversa, o sia per una potenzialità ad atti, ossia a specie diverse, perciò la sostanza varia secondo gli enti specificamente diversi, e non è una se non per analogia, e così è da dirsi degli accidenti qualitativi e quantitativi.

(1) Quando diciamo che le *categorie aristoteliche* non sono che de'*caratteri comuni* alla *specie* de'varii enti, non intendiamo dire che ciascuna specie d'un dato ente abbia tutti quei caratteri; il che sarebbe impossibile, ma vogliamo dire che que'caratteri si trovano dispersi tra le *specie*, quantunque queste specie appartengano a classi di enti diversissimi. Per esempio, il *carattere* di sostanza appartiene a tutte le specie sostanziali, benchè queste appartengano ad enti diversissimi; il carattere di *quantità* è un carattere che appartiene a tutte queste *specie* reali che ammettono più e meno, qualunque sieno gli enti a cui appartengono: lo stesso la qualità ecc. Laonde le categorie sono *basi* di classificazione non degli enti, ma delle specie stesse, che secondo essi si compartiscono in *generi*. Onde impropriamente si dice che le *categorie aristoteliche* sono « i sommi generi degli enti », benchè l'abbian detto e Aristotele e i suoi scoliasti, a cagione dell'uso vago e indeterminato della parola *ente*. Sono dunque « caratteri comuni delle specie, che servono di base a classificarle in *generi* senza riguardo alla diversità degli enti a cui appartenessero ».

Ma tra gli atti ossia specie c'è una gradazione, di maniera che un atto è più ultimato e perfetto d'un altro, e quindi suppone nell'ente meno di potenzialità. Quell'atto poi che dipende da un altro per esistere è meno perfetto e ritiene più del potenziale. Paragonati dunque sotto quest'aspetto que' sommi generi analogici di specie, vide che l'*accidente* dipende dalla *sostanza*, sicchè quello non si può concepir senza questa, e questa sì senza quello (1). Come dunque l'atto è anteriore alla potenza, così Aristotele stabilì che nell'universo prima fosse l'*atto* delle entità e anteriore di concetto fosse la *sostanza*.

Ma questa sostanza, come dicevamo, non è che una classe analogica, cioè tale che comprende degli enti diversi, solamente tra loro analoghi. Conveniva dunque cercare una classificazione di questi enti, per vedere quale sostanza fosse la prima. Gli enti dunque secondo questo rispetto furono divisi in *sensibili* e *intelligibili*.

234. Così le specie o forme si classificarono in tre modi.

1° In un *modo analogico*, e la base di questa classificazione sono i caratteri comuni alle specie de'diversi enti. Questa classificazione distingue le specie in *sostanziali*, *accidentali* di qualità e quantità, e *relative*;

2° In un *modo entico*, e la base di questa classificazione è la diversità (specifica e individuale) degli enti, diversità che, secondo Aristotele, nasce dalla natura di ciascun ente risultante dalle forme diverse di cui è suscettivo. Questa classificazione distingue le specie in *sensibili* e in *intelligibili* con tutte le suddivisioni degli enti sensibili e intelligibili (2).

3° In un modo *ultimativo* secondo le forme di ciascun ente sieno sostanziali, sieno accidentali, sono prodotte più avanti verso l'ultima loro perfezione.

Ma l'*ultimazione* stessa delle specie cioè l'ultimo loro atto di perfezione, o è per sè tale, o è *per accidente*. L'ente che ha la forma ultimata per sè, dicesi da Aristotele *entelechia*, ed è più eccellente di quello nel quale la forma può essere ultimata o no, e perciò, se è ultimata, è ultimata per

(1) *Categ.* 3.
(2) *De An.* III, 8. — *Magn. Mor.* I, 35.

accidente. Tra le *entelechie* poi c'è ancora una gradazione, poichè 1° può essere la forma ultimata solo rispetto alla sostanza qual è l'anima umana, che dicesi *entelechia*, perchè è per sè atto del corpo, e tuttavia è perfettibile rispetto alle sue specie o forme accidentali; 2° può essere ultimata totalmente; di modo che non ci possa esser nulla di potenziale nè di accidentale, e così sono *entelechie* le prime sostanze motrici dell'Universo.

235. È da considerare la singolare contraddizione che si riscontra in Aristotele tra' suoi *principî ontologici*, e il *metodo* col quale va filosofando. Egli vuole che si parta sempre dalla *sostanza individua*, e che tutto si riferisca a questa, come quella natura che ha più atto, a cui tutte l'altre devono riferirsi quasi potenze. Pure il metodo lo conduce sempre ad un ragionare generalissimo, per forma che sotto la stessa parola abbraccia le cose più disparate; il che è quanto dire, ragiona per via di concetti al sommo generici ed astratti. Così, compartendo tutte le cose in atto e in potenza (che sono i due elementi che chiama forma e materia), benchè dica egli stesso che i diversi atti e le diverse potenze, sieno così diverse che non sono une se non per analogia (1); tuttavia, dimentico di ciò, parla degli atti in universale come avessero le stesse proprietà essenziali. Con questa maniera di ragionare egli perviene a conchiudere che l'*atto puro*, per se forma, è intellezione, nè riconosce altri atti puri fuori dell'intellezione. E poichè tutte le cose tendono per loro natura all'atto, dunque tutte tendono all'intellezione, benchè tutte non ci arrivino per difetto della loro materia. Stabilisce così un *appetito* universale verso l'intellezione, nella quale ripone il Bene essenziale. Ora tanto la parola *atto* quanto la parola *intellezione*, come abbiamo detto, non indicano che *concetti generici*; e però non rappresentano che il *Bene in genere*. Nè gli argomenti che adduce Aristotele nel XII de'Metafisici, c. 7, per provare che ci dee essere un'intellezione pura, hanno alcun valore a provare che quest'*Intellezione pura* sia una di numero, come abbiamo osservato, non vedendosi ragione alcuna intrinseca, per la quale non ci possono esser molte di quelle intellezioni pure: anzi ammettendone molte Aristotele stesso nel

(1) *Metaph.* XI (XII), 2, 4.

c. 8, benchè le consideri come inferiori alla prima, anche questo senza addurre una ragione che sorta dalla loro stessa natura.

236. Comechessia, sottomettendo Aristotele i corpi e gli spiriti ad una stessa legge, per quel suo parlare universale e generico, cioè considerandoli come una catena di enti differenti solo nella quantità maggiore o minore di potenzialità e di materia, e di atto o di forma, che sono gli elementi da'quali constano; egli così li classifica, come si può raccogliere da tutto il complesso delle sue dottrine:

1° *Forme pure,* prive di materia e sostanze prime per sè, ultimate d'ogni parte, motrici de'cieli e degli astri, *entelechie di primo ordine.* Bene vero, desiderabile, eleggibile.

2° *Forme pure* prive di materia rispetto alla sostanza, ma non rispetto agli accidenti, anime, *entelechie di second'ordine.*

3° *Enti materiali,* cioè enti aventi per *subietto* la materia, cioè una potenzialità: i quali enti si distinguono per le diverse *materie,* cioè per le diverse potenzialità a *forme diverse.* Una materia è potenza a certe forme, un'altra a certe altre: questo costituisce la differenza degli enti. Ma anche qui si ha una differenza specifica e non realmente individua, il che non sempre riconosce Aristotele (1). Ma poichè non si dà materia separata da ogni forma, ogni materia ne ha una in *atto,* e alle altre forme che le convengono, è in potenza: o, come dice Aristotele, esistono in essa in potenza.

237. Tutti questi enti, dunque, sono così classificati sopra una stessa base secondo il maggiore o minore grado di atto (2): e tutti hanno una tendenza ad ascendere, cioè a passare da quel

(1) Così quando dice, che una forma unica produce più enti congiungendosi a più materie, *Metaph.* I, 6, allora parla di più enti individui realmente distinti. Ma avrebbe dovuto dire che la stessa forma s'unisce non a *diverse materie* in tal caso, ma a *diverse porzioni* della stessa materia: è questo un equivoco perpetuo negli scritti d'Aristotele.

(2) « Altre cose per fermo, dice, sono atti senza potenza, come le prime « sostanze (αἱ πρῶται οὐσίαι), altre atti colla potenza, e queste di natura sono « anteriori, di tempo posteriori: altre in nessun modo sono atti, ma solo « potenze » *De interpret.* 13. Queste ultime però cioè le pure materie, non sussistono, secondo Aristotele, ma solo si concepiscono per astrazione, come dicemmo.

grado di potenzialità che hanno ad un' attualità sempre maggiore. Ma perchè alcuni arrivino ad un grado di attualità in questo movimento ascendente, ed altri non vi arrivino, questo è attribuito da Aristotele alle diverse nature della materia ossia della potenzialità: ma la ragione di questa differenza fondamentale tra le materie manca del tutto in Aristotele: perchè suppone, come dicevamo, la materia eterna: così la sua ontologia è in aria, non posa sul fondamento d'una ragione sufficiente.

CAPITOLO XIV.

Causa efficiente interna ed esterna, e del movimento degli enti naturali

238. La causa efficiente di questa tendenza e conato continuo degli enti verso l'attuazione, dice Aristotele, è intrinseca a ciascuno, e si chiama natura (1): risulta dalla forma o atto che già hanno nella materia: è *potenza* e *atto* insieme congiunti in un ente: l'atto opera nella potenza, operando si perfeziona, la potenza si lascia movere dall'atto che ha in sè, per arrivare ad un atto maggiore (2).

La *causa finale* è dunque l'atto o specie che l'ente vuol conseguire e che ha già in potenza; come l'atto o specie che ha attualmente, è la causa efficiente interna. L' ente dunque che chiameremo *materia-forma* o *potenza-atto* è costituito tra due atti, quello che trae, e quello a cui tende; il primo è la causa ef-

(1) La parola natura, come tutte l'altre riceve presso Aristotele diversi significati. « In generale, dice, la causa materiale (ἐξ οὗ) è natura, e la causa « formale (καθό) è pure natura. Poichè il subietto generato ha natura (τὸ γι- « γνόμενον), come la pianta, o l'animale; e ciò per cui opera (ὑφ' οὗ), è la na- « tura che si dice secondo la specie, la natura conforme di specie (colla cosa « generata) ». Ora questa (natura causante) è in altro; αὕτη δε ἐν ἄλλῳ. Poiche l'uomo genera l'uomo. *Metaph.* VI, (VII), 7.

(2) Aristotele dice che in tutto quello che si fa dalla natura preesiste sempre materia e forma, e d'un composto si fa un altro composto non in separato dalla materia una materia, da una forma un' altra forma. *Metaph.* VI (VII), 199.

ficiente, il secondo la *causa finale*: medio tra l'uno e l'altro ente è il movimento.

239. Descriviamo il movimento ossia la trasmutazione degli enti di questa terza classe, cioè degli *enti materiali*, degli enti *potenza-atto*. La specie a cui tende l'atto che si fa può appartenere all'uno o all'altro de'quattro generi categorici che abbiamo annoverati, cioè *sostanza*, *quale*, *quanto* e *relazione*. Se la specie cui tende di conseguire è sostanziale, il movimento dell'ente chiamasi *generazione* (e il suo contrario *corruzione*); se quella *specie è qualitativa*, il movimento dicesi *alterazione*; se è *quantitativa*, il movimento dicesi *aumento*; se quella specie è di *relazione* e riguarda lo spazio, il movimento dicesi moto locale (1).

Il secondo ed il terzo di questi movimenti non migliorano o deteriorano l'*ente materiato* se non accidentalmente; il quarto non produce che un cangiamento di *relazione*. Ma il primo movimento, cangiando la forma sostanziale degli enti, li tramuta per intero, o facendogli passare a una classe più nobile di enti, o ad una inferiore. Su questo dunque conviene che ci tratteniamo.

240. Aristotele suppone che ci sia passaggio da una sostanza all'altra. La sua maniera di ragionare degli enti con concetti così universali gli impedì di conoscere la profonda differenza tra i corpi e gli spiriti, tra gli enti che non esistono che come termini d'altri, e quelli che sono principî: onde non vide l'impossibilità del passaggio degli uni negli altri. Non concependo egli la scala degli enti formata in altro modo che per via di una graduazione di *potenza* e di *atto*, gli parve sempre possibile il passaggio da quella a questo, salvo dove l'esperienza gli mostrava apertamente il contrario; nel qual caso ricorreva alla ragione generale, che « la natura di quella potenzialità non consentiva quel passaggio (2) ».

(1) *Phys*. II, 1.

(2) Ogni corpo naturale secondo Aristotele è dotato d'un principio di movimento. *De Coel*. III, 5.

CAPITOLO XV.

Generazione dell'anima umana e della mente.

241. Quindi egli vide altresì la possibilità d'un passaggio sostanziale del corpo all'anima, considerando che quello non differisce da questa se non per una potenzialità maggiore. Le diverse materie ossia i diversi enti potenziali, sono in potenza a specie diverse. Ora tra questi enti potenziali ce n'hanno alcuni, cioè alcuni corpi, che sono in potenza alla *specie* ossia all' *atto* della vita. Quando dunque questi corpi in potenza alla vita, e che però appetiscono questa *specie sostanziale* come loro *bene*, ricevuto l'impulso necessario, si mettono in movimento e arrivano a quell'atto e a quella specie che hanno già in potenza, allora mettono in essere l'anima ossia la vita. Di conseguente Aristotele definisce la vita l'atto di un tal corpo che ha in potenza la vita: *ἔστιν ἡ ψυχὴ ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ ζωὴν δυνάμει ἔχοντος* (1).

Così Aristotele definisce l'anima generica, secondo il suo metodo (2), per venire poi alle specie (3). Se poi tutti gli elementi corporei possano naturalmente organizzarsi in modo da avere la vita in potenza, e se questa potenzialità della vita sia un effetto dell' organizzazione, questo non si rileva da Aristotele, e non credo che si sia proposta questa questione (4).

(1) *De An.* II, 1, 2, *Metaph.* VII (VIII), 2, 3. — Aristotele chiama sostanza l'anima dicendo che la parola sostanza si prende in tre significati; 1.° come materia o subietto della forma e specie; 2.° come composto di materia e di forma o specie; 3.° come forma o specie (*De An.* II, 1). La *specie* sostanziale è chiamata *sostanza* da Aristotele, poichè specie o atto è qualche cosa considerata da sè, ancorchè non abbia congiunto potenzialità o materia. Nel terzo significato, cioè come *specie* Aristotele chiama sostanza l'*anima*.

(2) Vedasi su questo metodo F. Ravaisson, *Essai sur la Metaph. d'Arist.* t. I, p. 482; II, p. 394, 466 — Ritter, *Hist. de la Philos.* I p., l. IX, c. 4.

(3) *De An.* I, 1. — *Phys.* I, 1, 6.

(4) Nel II, 1 *de Anima,* dopo chiamata l'anima « sostanza secondo il concetto, οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον, e anche semplicemente concetto, ragione, specie d'un corpo naturale, ὁ λόγος, definisce il corpo naturale « quello che ha insito il principio del moto e della quiete » e di un tal corpo vuole che l'anima sia

242. Venuto il corpo a questo suo atto che si chiama vita ed anima, rimangono ancora degli atti ulteriori. Poichè l'inferiore e il meno ultimato di questi è quello della *vita vegetale*, e questo basta alla definizione generica dell'anima, onde in una tale definizione Aristotele chiama l'anima in genere *entelechia prima*, cioè prossima al corpo che la produce e la tiene, come suo subietto (1), *εντελέχεια πρώτη*. Quest'*anima vegetale* si trova separata nelle piante (2).

Ma in cert' altri enti l'anima vegetale contiene in potenza la specie della *sensitività* (3), e quando concorrono le condizioni necessarie a suo tempo il corpo che è passato all'atto dell'anima vegetale, da questa passa all'atto ulteriore che si chiama anima sensitiva. L'anima sensitiva, secondo Aristotele, è sempre contenuta in potenza in un'anima vegetale (4), come quest'anima è contenuta in potenza in un dato corpo naturale organizzato. L'anima vegetale adunque che ha in potenza la sensività, tende alla specie o anima sensitiva come a suo fine, e a suo bene: chè in grazia del bene opera sempre la natura (5).

Ora in un modo somigliante spiega l'origine dell'anima intellettiva. Ella è già in potenza nella sensitiva, come questa nella vegetale, e questa in certi corpi naturali organici. Ma quando viene all'anima intellettiva, distingue da questa, subbiettivamente considerata, la *mente*, che si cangia col suo ultimo atto in obbiettiva, come abbiamo accennato.

243. Secondo Aristotele, anche il senso conosce (6). Che cosa conosce? Unicamente le *specie sensibili*. Queste specie o forme

specie e ragione, *οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή· ἀλλὰ φυσικοῦ ἔχοντος αρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὑτῷ.*

(1) *De An.* II, 1. Il dire, che il corpo è il subietto che ha l'anima, è una maniera al tutto volgare, che si trova anche in Platone. *Tim.* p. 30; *Phileb.* p. 3; *Soph.* p. 247. Ma Platone riconosce altrove che è veramente l'anima quella che contiene il corpo: lo stesso Aristotele lo confessa. *De An.* I, 5.

(2) *De An.* II, 3; *Mor. ad Nicom.* I, 13.

(3) *De An.* II, 5; *De Gener. Anim.* II 3.

(4) *De An.* II, 5; *De Gener. Anim.* II, 3.

(5) Vedesi che il principio riguarda un *bene* in genere. *Ἡ ἐγρηγόρησις τέλος· τὸ γὰρ αἰσθαίνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, πᾶσι τέλος οἷς ὑπάρχει θάτερον αὐτῶν.* *De somm. et vigil.* 2.

(6) *De An.* II, 5.

sensibili che, nelle cose corporee sempre unite indivisibilmente colla materia, nell'anima rimangono senza materia, e però come puro atto (1). Ora avendo stabilito Aristotele che il *puro atto* è sempre per sè conoscibile (2), anche la sensazione dunque appartiene all'ordine delle cose che sono per sè conoscibili. Ma queste *specie sensibili*, sebbene prive di materia, sono particolari: e in questo si distingue il senso dall'intendimento, che quello conosce i particolari, questo gli universali (3). Le forme sensibili che sono nei corpi uniti colla materia passano all'anima mediante l'atto de'corpi. Ora l'*atto* de' corpi sensibili e quello della sensività s'uniscono in un istante e diventano una cosa sola nell' anima che sente (4). Essendo dunque la *forma sensibile* l'atto del corpo, e questo, pel contatto e per l'azione, facendosi ed esistendo nell'anima stessa, in questa c' è quella *forma* stessa sensibile che prima in potenza era ne' corpi (5).

Ma la *forma sensibile* sebbene sia priva d'un certo genere di materia e rispetto a questa sia puro atto, tuttavia ha in sè ancora della potenza. Infatti giace in essa potenzialmente, secondo Aristotele, la *forma intelligibile* E per questo, dice che il senso apprende per accidente l'*universale* in quanto questo è contenuto potenzialmente nel particolare sensibile (6). La facoltà dunque del conoscere, e l'atto conoscitivo non è ancora altro per Aristotele che un attualità ulteriore del medesimo subietto.

(1) *De An.* II, 12; III, 2, 8; *De divinat.* II, § 5.

(2) *Metaph.* (III) IV, 5; VIII (IX), 9.

(3) *De An.* II, 5; *Poster. Analit.* I, 18, 24, 31; *Phys.* I, 6; *Metaph.* VI (VII), 10. Cf. *De Coel.* I, 9, 11.

(4) *De An.* III, 2, 12; *Phys* VII, 2; *Metaph.* III (IV), 5; IX, 9; *De sensu* 2. — La questione degli antichi: « se il simile si conosca col simile » è risolta da Aristotele circa la cognizione sensibile in questo modo, che il corpo che agisce a principio dell'azione sull'organo sia dissimile, compita l'azione si rende simile. *De An.* II, 5.

(5) Così la sensazione in potenza è la cosa sentita, cioè la forma sensibile de'corpi. *De An.* III, 8, *De sensu* 7.

(6) *Metaph.* XII (XIII), 10; *Poster. Anal.* I, 31. — Qui c'è da notarsi una di quelle contraddizioni, nelle quali cade inevitabilmente l'Aristotelismo. Il sensibile è potenziale rispetto all'intelligibile, e pure il sensibile è de'singolari, l'intelligibile poi universale. La specie universale dunque è più in atto della specie singolare, il contrario del principio aristotelico che il singolare è più attuale dell'universale.

Nella natura ci sono degli enti sensitivi, secondo Aristotele, che hanno la virtù in sè di ridurre le sensazioni e imagini avute, ossia le *forme sensibili* a quell'atto che hanno in potenza, e che costituisce le *forme intelligibili*, e per la produzione di questa nova attualità nasce l'intendimento, e l'anima intellettiva. Queste *forme intelligibili* non hanno più nulla di sensibile, e sono per sè *universali*, sono ragioni. Perciò si dice che l'anima intellettiva possiede la ragione, λόγον (1).

244. Senza la *forma universale* non ci sarebbe il ragionamento, perchè non si dà passaggio dal particolare al particolare, nulla essendovi di mezzo che serva di via, ma l'*universale* abbracciando molti particolari, fa da veicolo pel quale il pensiero può trascorrere dall'uno all'altro di essi: l'universale dunque è il *mezzo* del ragionare (2). Tuttavia la parte discorsiva, che ammette errore (3), e che rassomiglia ad un movimento (4), suppone bensì la mente, ma non ne è l'atto suo proprio (5): quest'atto proprio è l'intuizione dell'universale: la mente in atto, è, l'intellezione (6).

Ma questa mente in atto, secondo Aristotele, è una sostanza da sè, che avviene all'animale, e che non si corrompe; ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίγνεσθαι, οὐσία τις οὖσα καὶ οὐ φθείρεται (7), onde sopravvive alla morte dell'animale. In un altro luogo dice che « la mente viene dal di fuori e che sola è divina: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον (8).

E in queste ultime parole si ha la chiave per vincere una difficoltà, che parve fortissima ai commentatori. La esporremo colle parole del Trendelenburg: *Aristotelem ab anima vegetanti ad sentientem, a sentiente ad cogitantem ita ascendere vidimus, ut*

(1) *De An.* III, 10; *De Somn.* I; *Metaph.* VIII (IX), 2; *Magn. Mor.* I, 1.

(2) Aristotele non fa così espressamente questa osservazione, ma la suppone. Cf. *Post.* I, 11.

(3) *De An.* III, 3.

(4) *De An.* I, 4.

(5) Ivi.

(6) Come un'anima che n'ha la facoltà arrivi a quest'ultimo atto è detto ne' *Poster.* II, 19, il qual luogo noi abbiamo già prima recato.

(7) *De An.* I, 4.

(8) *De gener. anim.* II, 3.

superior inferiori tanquam fundamento niteretur eamque quasi involutam haberet. Quae a sensu inde ad imaginationem mentem antecesserunt, ad res percipiendas menti necessaria, sed ad intelligentiam non sufficiunt. Omnes illas, quae præcedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur, νοῦν παθητικὸν *dictas esse iudicamus;* παθητικὸν *quidem, quod tum ab agente intellectu ad perfectionem perducuntur, tum a rebus, in quibus versantur, afficiuntur et occupantur;* φθαρτὸν *vero propterea, quod a sensibus, id est a corpore caduco vim et principium repetunt. Ita si animi partes et facultates in unum coalescunt, si in reliquis ex inferioribus superior ita enascitur, ut earum perfectio sit nec superior ab inferiori avelli possit, quid est, quod Aristotelem adduxit, ut praeclara serie abrupta, novum inde extrinsecus inferret? Cuius rei causae nusquam significatae sunt* (1).

La soluzione di questa difficoltà dee ripetersi, a nostro avviso, dall'avere Aristotele concepita la natura divina, come una natura impersonale, siccome abbiamo già dimostrato. Sfuggì infatti ad Aristotele, come pure a' suoi predecessori, il vero concetto della personalità. Platone è quello che più distintamente la conosce, ma nè pur egli l'afferra direttamente, e non ne dà un'espressa definizione. Quindi altri *subbietti* reali non compaiono in Aristotele se non la *materia* (2), che confessa pur egli essere un indeterminato (3), e che di conseguente non può essere che un *subietto estrasoggettivo*, una classe di subbietti dialettici (secondo le distinzioni da noi introdotte): comparisce l'uomo, non distinto in esso punto nè poco quell'elemento primo, unico, fondamentale che costituisce la persona (Antropol. 832-838). « Ciò per cui noi « viviamo e sentiamo si dice in due modi, come pure ciò per cui « sappiamo. Ciò per cui sappiamo noi diciamo ora *scienza*, « ora *anima*: poichè noi diciamo sapere per l'una delle due. « Allo stesso modo noi diciamo esser sani ora per la sanità, « ora per una parte o per tutto il corpo. La scienza e la sa- « nità è una forma, e una certa specie, e ragione, e come l'atto « di quello che è capace di ricevere καὶ οἷον ἐνέργεια. τῶν δεκτικῶν,

(1) In III, 5, *de An.* § 2.
(2) *Metaph.* VI (VII), dice subietto la *materia* e il *composto*.
(3) *De An.* II, 1.

« (di chi è capace di sapere, di chi è capace d'esser sano). « Poichè sembra che nel subietto passivo e disposto (ἐν τῷ « πάσχοντι καὶ διατιθεμένῳ) sussista l'atto di ciò ch'è capace di « fare (τῶνποιητικῶν). Or l'anima è ciò per cui prima viviamo « e sentiamo e ragioniamo : così ella è una certa ragione e « specie, ma non come materia e subietto, ἀλλ' οὐχ ὡς ὕλη « καὶ τὸ ὑποκείμενον (1) ».

243. Che l'*anima* non sia un subietto, ma solo una natura impersonale, si può certamente concedere, se per anima s'intende soltanto o la vita, o ciò che prossimamente dà ad un subietto personale la vita. Ma Aristotele, come dicevamo, accorda il nome e la qualità di subietto alla materia, e al composto, che opera col mezzo della specie; lasciando così la *specie* priva al tutto di personalità.

Ora nella *specie* ripone la *divina natura*. Ciò posto, non è più assurdo che questa natura divina impersonale ora si trovi da sè, scevra da ogni potenzialità, ora mescolata colla potenza. Onde nel XII, 10 de'Metafisici, si propone la questione « come la na- « tura dell'universo (ἡ τοῦ ὅλου φύσις) abbia il bene e l'ottimo, « se come qualche cosa di separato e esso da sè, o come un « ordine, o nell'uno o nell'altro modo » (La qual domanda già mostra che Aristotele suppone come fuori di questione, che l'universo abbia il bene e l'ottimo; e fa conoscere il valore dell'espressione « qualche cosa di separato, κεχωρισμένον τι », cioè non significasi per essa che non sia congiunto coll'università delle cose, ma che abbia natura non mista coll'altre cose). E risponde, che il bene e l'ottimo è appunto nell'uno e nell'altro modo (2), come un esercito che ha il suo bene nel suo capitano, ed anche nell'ordine delle schiere, benchè questo sia pel capitano, e non viceversa. La *natura divina*, com'è concepita

(1) *De An.* II, 2 e 4. — Era però impossibile mantenere di continuo questa maniera di parlare, specialmente considerando l'uomo morale ed operante, onde talora comparisce ne' discorsi aristotelici anche l'anima subietto, come *Magn. Mor.* I, 34.

(2) Così *Metaph.* XI (XII), 1, la *sostanza* è considerata in due modi, come la prima parte se si considera l'universo, come un tutto, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος; e se si considera l'universo come una serie, ella è ancora la prima di questa serie, εἰ τὸ ἐφεξῆς, καὶ ἂν οὕτω πρῶτον ἡ οὐσία.

da Aristotele, è sparsa per tutto e mista colla potenza, ma è anche da sè, immista e pura; e in quest'ultimo stato, le conviene propriamente il nome di Dio. Come poi essendo in tal modo diffusa la natura divina del bene, ella sia una e singolare e non sia piuttosto una natura comune, quest'è quello che non dice Aristotele; e non pare che abbia sentita la forza della difficoltà, a cagione che, senz'accorgersi, ed anzi negandolo, egli definì il divino, come abbiamo osservato avanti, unicamente mediante concetti comuni i quali non ammettono un'*unità reale*, ma solo ideale. Tuttavia su quest'unità torneremo tra poco.

Tenendo dunque presente che Aristotele s'era formato un concetto impersonale della *divina natura*, e che il suo sistema manca della *ragione sufficiente*, che spieghi perchè l'universo sia così e così, quando al pensiero non ripugna che fosse altramente, si comprende ch'egli ammettesse un'ipotesi fondamentale, che la divina natura mista colla materia e in uno stato potenziale tende continuamente a liberarsi dalla materia e passare all'atto perfettissimo, al quale giunta acquista il nome e la condizione di Dio. Questo è l'appetito universale, e il movimento ascendente verso l'ottimo di tutta intera la natura.

CAPITOLO XVI.

Dopo che la natura col suo movimento ascendente giunse a quell'attualità che dicesi anima e mente, da questa incomincia una nova serie di atti intellettivi e pratici.

246. Le materie dunque o potenzialità prime che sono le corporee, sone diverse. Ogni materia ha qualche forma in atto, ed altre ne ha in potenza. Ma non ogni materia le ha tutte in potenza, e questa mancanza di forme in potenza è una prima *privazione*. Le diverse forme in potenza costituiscono le diversità delle materie d'Aristotele. In quanto dunque una data materia ha certe forme in potenza, intanto appetisce l'atto, cioè appetisce che queste forme escano all'atto; in quanto poi ha la pri-

vazione di forme, in tanto non l'appetisce e vi mette ostacolo. Di più la materia ha talora una forza irregolare, secondo Aristotele, che non tende alla forma, e con questa cerca spiegare quegli eventi ch'egli crede casuali.

In certi corpi dunque naturali e organati c'è in potenza quella forma o specie che dicesi anima nutritiva o *vegetale*, in altri di più quella che dicesi *anima sensitiva*, in altri anche quella che dicesi *anima intellettiva*, che si sviluppa per generazione. Venuta quest'ultima *specie* all'esistenza, ha in sè ancora della potenza che tende a svolgersi!

Di qui due novi principî d'operazione si costituiscono nella natura, cioè l'intendimento speculativo che tende a conoscere, e l'intendimento pratico, onde l'arte che tende a produrre.

E che anche in quell'atto o specie naturale che si chiama anima intellettiva, ci sia la materia ossia la potenza, e con essa l'atto, qual principio attivo e causa d'altri atti, rilevasi da queste parole: « Come in tutta la natura, c'è qualche cosa, materia a « ciascun genere, e questo è ciò che è tutte quelle cose in po- « tenza: c'è un'altra cosa, il causale e il fattivo, che fa tutte « le cose; e sta come l'arte alla materia; così è necessario, « che anche nell'anima tali differenze si trovino. E ci sia una « tal mente, della quale si facciano tutte le cose, e una che « tutte le faccia, come abito al modo di lume (1) ».

247. Or come la mente in potenza dell'anima passi ad emettere gli atti speculativi, cioè ad acquistare la scienza, mediante le *mente* in *atto*, τῷ πάντα ποιεῖν, in parte è dichiarato ne'posteriori (2), come abbiamo veduto. Passata poi la mente in potenza all'atto, coll'acquisto della scienza, che può essere più o meno copiosa, ancora distingue Aristotele in quest'atto della scienza due gradi d'attuazione, l'uno de'quali simile al sonno in cui la scienza è in noi come abito, e l'altro alla veglia, l'ultimo e più perfetto atto, quello della contemplazione, che chiama costantemente divino, o divinissimo (3).

Conviene dunque distinguere secondo Aristotele quasi quattro

(1) *De An.* III, 5.
(2) *Poster.* II, 15.
(3) *Eth. ad Nicom.* X, 7; *Metaph.* XI (XII), 7.

atti, l'uno più perfetto dell'altro nello stato dell'anima intellettiva, due, dirò così, innati e due acquisiti.

1° L'atto o specie della *mente in potenza*, che dicesi atto rispetto all'anima sensitiva che lo emette;

2° L'atto ulteriore, o specie della *mente in atto* (intuizione primitiva) che ha virtù di fare che la mente in potenza esca al suo atto;

3° L'atto ulteriore o *specie della scienza*, che è l'atto, a cui è già uscita la mente in potenza, e quest'atto s'unifica colla *mente in atto* che rimane così accresciuta e rinforzata; poichè in quanto di potenza diviene atto, in tanto cessa d'esser potenza. Come dunque il sensibile in potenza è diverso dal senziente in potenza, ma il sensibile in atto s'unifica col senziente in atto, secondo Aristotele, così la mente in potenza si distingue dalla mente in atto finchè in potenza, ma non più quando cessando d'essere in potenza, diventa in atto.

4° L'atto ulteriore finalmente della *contemplazione*, con cui attualmente contempla le specie.

Per ridurre questa dottrina a maggior chiarezza, conviene rispondere a tre questioni.

1ª Che cosa è *mente in potenza* che diventa tutti gl'intelligibili secondo Aristotele? È forse il complesso delle potenze anteriori incominciando dal senso fino all'immaginazione, che somministrano la materia del conoscere, come vuole il dottissimo Trendolenburg?

2ª Che cosa è, qual è la sfera del divino, secondo Aristotele?

3ª Come il divino è da sè, ed anche sparso nella natura universa, e com'egli è uno, come molfiplice?

CAPITOLO XVII.

Ancora della mente in potenza secondo Aristotele.

248. Veniamo alla prima. Noi non possiamo convenire col nominato erudito nella sentenza che Aristotele dia la denominazione di mente di cui si fa tutto, τῷ πάντα γίνεσθαι, all'imaginazione e a quel gruppo d'altre facoltà sensitive che somministrano

effettivamente de'materiali all' intendimento, poichè di nessuna di queste, nè di tutte insieme, si può dire che diventi tutto. Noi reputiamo dunque, che come Aristotele tolse assaissime cose da Platone, ma le vestì a suo modo e le fece passare come sue proprie, così qui abbia ritenuta la *materia comune* che accordava Platone alle idee (1), ma invece di darla alle idee, ch'egli non voleva ammettere, la diede alla mente. Ora la materia delle idee secondo Platone è l'*essere* in universale. Ma questo essere stesso si può considerare sotto due aspetti: 1° o come il subietto delle determinazioni, colle quali egli diviene tutte le idee, generi e specie, e così tiene l'ufficio di *materia;* 2° o come *lume* dal quale è illuminato lo spirito per misurare l' entità di tutte le cose, prima di tutto delle sensibili, e di vederne le essenze, che è appunto formare le idee, onde sotto questo aspetto egli tutto fa, egli produce tutte le specie o forme delle cose. Così lo stesso essere in universale da una parte costituisce quella mente (2) che è fatta tutte le cose, cioè tutte le specie, dall' altra costituisce quella mente che le fa tutte. Come questi caratteri non possono convenire alle facoltà sensitive, così anche ripugna che esse si dicano la mente in potenza, giacchè Aristotele chiama *abito* questa mente, ὡς ἕξις τις, espressione, che non troverebbe una spiegazione naturale, se si dovesse applicare alle sensitive potenze.

249. Secondo Aristotele dunque quando un corpo naturale organizzato, mediante il necessario impulso, viene all'atto dell'anima, prima vegetale, poi sensitiva, finalmente intellettiva, allora quest'ultima anima è così fatta che è suscettiva di tutte le specie, δεκτικὸν τοῦ εἴδους, e le ha in potenza, καὶ δυνάμει τοιοῦτον (3). Ora questa appunto è la *mente in potenza* che diventa tutte le forme. E tant'è lungi che questa sia la sensitività o l'imaginazione e l'altre facoltà sensitive, che da queste espressamente le distingue Aristotele là appunto dove paragona questa

(1) V. Stallbaum. *Prolegom. in Parmen.* I, 4. — E questa materia intelligibile o ideale è ammessa espressamente da Aristotele stesso. *Metaph.* VII (VIII), 6, su di che torneremo più sotto.

(2) Lo stesso Platone usa talora la parola νοῦς in senso obiettivo pel complesso delle idee.

(3) *De An.* III, 4.

mente e il suo sviluppo a quello della sensitività (1). Dice di questa mente che « intendendo tutte le cose, conviene di necessità « che non sia mista, come disse Anassagora, poichè tutto ciò che « è eterogeneo, quando accostandosi apparisce, impedisce e « divide ». Onde, conchiude, « la natura di lei non è *niuna* « *natura speciale*, se non questa che è possibilità, ἀλλ'ἢ τουτου ὅτι « δυνατὸν (2) ». Ora che è la possibilità, secondo Aristotele, se non materia, τὸ δυνάμει (3)? Ma c'è una *materia intelligibile*, come dopo Platone disse Aristotele (4)? E che cos'è questa materia intelligibile se non l'essere in potenza, ossia l'essere possibile? Questo solo d'altra parte è privo di tutte le differenze, e perciò è del tutto immisto e puro; il contrario poi di questo, l'essere in atto, è privo d'ogni materia sensibile e intelligibile. Del solo *essere in potenza*, e ideale d'altra parte, si può dire quello che dice Aristotele della sua mente in potenza che, « non è attualmente niuno degli « esseri avanti che intenda », ἐνδον ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. Nè faccia difficoltà, che Aristotele attribuisca l'intendere a questa mente, che secondo noi è l'essere in potenza, perocchè egli, come già vedemmo, dell'obbietto e del subietto pensante fa una cosa, e quando sono uniti, attribuisce all'uno di essi ciò che apparterrebbe all'altro. Nè del pari sia d'ostacolo a intendere in questo modo il pensiero d'Aristotele l'osservare ch'egli sembra accordare a questa mente in potenza l'atto dell'intendere, νεῖν, perchè ciò che è in potenza e ciò che è in atto è un medesimo ente, e ciò che è in potenza, la materia, per Aristotele è sempre il subietto dell'atto. Quivi stesso però egli adopera una maniera di parlare, che dimostra non essere la sua mente in potenza, quella che propriamente intende, raziocina e giudica, ma l'anima con essa, λέγω δὲ νοον ᾧ διανοεῖται καὶ υπολαμβάνει ἡ ψυχή. Della qual maniera non c'è nulla di più proprio per esprimere l'*essere ideale indeterminato*, perocchè con questo appunto, quasi con un mezzo universale, il subietto intelligente fa tutte le sue operazioni. Finalmente al solo essere

(1) *De An.* III, 4.
(2) Ivi.
(3) *Metaph.* VII (VIII), 6.
(4) Ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητή, ἡ δὲ αἰσθητή. *Metaph.* VI (VII), 7.

indeterminato conviene il carattere che dà Aristotele alla sua mente in potenza, d'essere « la specie in potenza, *δυνάμει τὰ εἴδη*, con che mostra chiaramente di parlare d'una mente obbiettiva, quali sono le specie; e d'essere medesimamente « il luogo « delle specie » *τόπον εἰδῶν*, giacchè le specie determinate altrove, non sono che nella specie indeterminatissima, specie delle specie, come la chiama pure Aristotele, cioè nell'essere indeterminato. (1) Si aggiunga un'altra considerazione. Che cosa è l'intelligibile, il proprio oggetto del pensiero? Secondo Aristotele è lo stesso essere della cosa, l'essere determinato ch'egli chiama, *τὸ τὶ ἦν εἶναι*, e che dice che è senza materia, indicando con ciò che è l'intelligibile (2). Ora ciò che può diventare un essere determinato, non può essere altro che l'essere indeterminato e potenziale, che acquistando diverse determinazioni diventa tutti gli intelligibili. Se dunque la mente in po-

(1) Potrebbero fare ostacolo a questa nostra opinione che « la mente in potenza » d'Aristotele, sia « l'essere indeterminato », le parole: « la mente passiva è corruttibile e senza di questo (parmi si riferisca questo ἄνευ τούτου al *ricordarsi*) niente intende ». Ma è da osservare: 1.° che in questo solo luogo di tutte l'opere d'Aristotele, è adoperata questa frase, ὁ παθητικὸς νοῦς; 2.° che la mente in potenza fu chiamata prima *senza passione*, ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους (*De An.* III, 4): qui all'incontro contrappone l'ἀπαθὲς che la dichiara immortale e perpetuo al, παθητικὸς che lo dichiara soggetto a perire. Vero è, che prima avea detto che la mente in potenza quantunque senza passione ed immista, pativa dall'intelligibile, non però al modo del senso, il quale patendo molto si affatica, quando la mente si rinforza. Sembra dunque indubitato che sotto la denominazione di mente passiva, ὁ παθητικὸς νους si devano intendere le *cognizioni acquisite* coll'uso della *mente in potenza*, cioè dell'essere in universale. Quest'essere rimane, non essendo diverso se non per una relazione, dalla *mente in atto*; ma perisce la mente acquisita o passiva perchè le cognizioni non possono conservarsi senza la memoria, e questa non c'è senza l'immaginazione, e questa non c'è senza il senso, nè questo senza il corpo. (Cf. *De Mem.* 1). Onde dice: « Separato è solo ciò che è, e questo solo im- « mortale ed eterno: non ricordiamo, perchè questo è senza passione: la « mente passiva (quella che ha subita passione) è peribile, e senza ri- « cordarsi niente intende ». La mente che rimane è detta τοῦθ᾽ ὅπερ ἐστὶ *id quod est:* è dunque l'*essere* che perdura, e questo ἀπαθὲς, com'era prima di venire determinato col mezzo de' sensibili, ne' quali, secondo Aristotele, giacciono gl'intelligibili determinati (*De An.* III, 8).

(2) Λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης, τὸ τὶ ἦν εἶναι. *Metaph.* VI (VII), 7.

tenza è quella che diventa tutti gl'intelligibili, e l'intelligibile è l'essere, quella mente non può esser altro che lo stesso essere in potenza.

Il che Aristotele sembra dire in espresse parole, là dove dice che la « materia dell'universale » è la scienza in potenza (1). Poichè l'universale in potenza, che cos'è se non quell' universalissimo indeterminato (epiteto che gli dà Aristotele), che col determinarsi diventa tutti gli universali?

CAPITOLO XVIII.

Qual sia la sfera del divino, secondo Aristotele.

250. Passiamo alla seconda questione: qual è la sfera che abbraccia il divino, secondo Aristotele?

Indubitatamente nelle *forme pure*, per questo filosofo, giace la *divina natura*. E veramente, cercando qual sia « la sostanza « sempiterna ed immobile » e riferendo le altre opinioni, dice che « alcuni la dividono in due (le specie e le entità matematiche) » « alcuni pongono nella stessa natura le specie e le entità ma« tematiche, alcuni le sole entità matematiche (2) ». Ma Aristotele non ripone le entità matematiche tra le cose divine, che sono argomento della massima scienza. Poichè egli distingue tre scienze così: « la Fisica è circa gl'inseparabili (dalla materia) e « non immobili, le Matematiche alcune sono circa gl'immobili « per vero dire, ma forse non separabili, ma come nella ma« teria: la Prima Filosofia poi è circa i separabili (dalla materia), « e gl'immobili (3) ». Questi « separabili e immobili » sono appunto le *forme pure*. Continua poi: « ora tutte le cause eterne, « soprattutto queste » (le separabili dalla materia ed immobili),

(1) Ἡ μὲν (ἐπιστήμη) δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος, τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν. *Metaph*. XII (XIII), 10.

(2) *Metaph*. XI (XII), 1; 8.

(3) *Metaph*. V (VI), 1. — Se le entità matematiche sieno separabili dalla materia è questione a lungo trattata nel XIII e XIV de' Metafisici.

« poichè sono cause a quelle tra le cose divine che appaiono (1) ». Onde sono tre le Filosofie: la Matematica, la Fisica e la Teologica; dove manifestamente chiama scienza di Dio o Teologia quella che tratta delle *pure forme*.

251. Ma nasce il dubbio se Aristotele riponga tutte le *forme pure* ed astratte dalla materia tra le cose divine; e questo parrebbe, poichè egli dice, che ogni cosa della natura appetisce il bene, l'ottimo, il divino, per la specie a cui tende di pervenire (2), che, separata dalla materia, è divina (3). Ma altrove dice, che ci hanno degli oggetti vili del pensiero e degli oggetti nobili, e che l'eccellenza della mente sta in pensar quelli e non questi (4): sebbene il riputare vili alcune specie, direbbe il vecchio Parmenide esser di chi filosofa ancora inesperto, e si lascia intimorire da' pregiudizî del volgo (5). E veramente la cognizione e le specie delle cose vili non sono vili; benchè poco di bene saprebbe la mente, se quelle cose solo sapesse, ma se quelle sono ordinate nel tutto del conoscibile, devono anch'esse esser conosciute da una mente sapientissima. Ma questo luogo in cui suppone Aristotele, che le notizie delle cose vili sieno vili, basta egli, o può valer tanto, quand'anco sia sfuggito

(1) A' fenomeni celesti.

(2) *De Generat. anim.* I, 1; II, 1. — Ne' Morali dice: « Tale essere Iddio « e il sommo bene: a questi tutte l'altre cose riferirsi » *Ad Nicom.* I, 12. — È da notarsi come Aristotele dica questo parlando del sistema di Eudosso, che del *piacere* faceva il sommo bene e Dio. Aristotele certamente non approva questa sentenza d'Eudosso, ma è però vero che confonde Dio, e la vita beata, e che spesso pare, che la parola Dio per lui esprima lo stesso che un *essenza comune*, com'è appunto quella « d'uno stato felice » a cui tutte tendono: onde qui stesso dice della vita beata: che « è principio, poichè in grazia di essa noi facciamo tutte l'altre cose. Ora il « principio e la causa per la quale l'altre cose sono buone, è degno d'o« nore, e noi lo reputiamo qualche cosa di divino! » — Ivi. — Come dunque altrove confonde tutti gl'intelligibili con Dio e ne fa una sola scienza, così qui confonde con Dio la vita beata e la chiama, τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ αἴτιοντῶν ἀγαθῶν. Questo è quel razionalismo della filosofia abbandonata a sè stessa che abbiamo altrove segnalato.

(3) Altrove dice che o solo l'uomo, o l'uomo massimamente partecipa del divino (*De partib. Anim.* II, 10); appunto perchè nella mente le specie stanno separate dalla materia.

(4) *Metaph.* XI (XII), 9.

(5) *Plat. Parmen. pr.*

veramente alla penna d'Aristotele, ad escludere alcune specie dalla sfera del divino? Quello che si può dire con sicurezza si è che nè i sensibili, nè le cose miste di materia corporea sono da Aristotele collocate nella classe delle entità divine.

252. E nel vero, le essenze non sono date dal senso; Aristotele stesso ne conviene in tutti quei luoghi, dove distingue le *cose corporee* dal loro *essere*, e quelle concede al senso, ma riserva l'*essere stesso* delle cose alla ragione (1). Che cosa dunque ci dà il senso, secondo lo stesso Aristotele? Delle apparenze che sono vere solamente come apparenze, cioè relativamente: il che viene a dire: è vero che così apparisce. In fatti se tutte le cose fossero come appariscono al senso, apparendo esse a vari individui o anche allo stesso individuo in diversi tempi diverse, la stessa cosa sarebbe e non sarebbe, nè varrebbe più il principio di contraddizione (2). Non è dunque nelle sensazioni che si possa trovare la *verità*, la verità assoluta (3). Convien dunque ricorrere alla specie con cui conosciamo ogni cosa (4) per trovare una notizia vera e permanente: e la scienza non può avere altro genere che gli *universali* (5), però in questi solo, non nelle particolari e sfuggevoli sensazioni dimora la verità. Di che conchiude, che, affinchè ci possa avere la scienza e la verità, è necessario che ci sieno degli altri enti oltre i sensibili (6). E in fatti sono due cose ben diverse, che sia vero che a me un ente apparisca così, e che sia vero che un ente sia così. Della prima di queste due specie di verità, dice Aristotele, che il senso del proprio oggetto è sempre verace; non della seconda. Ma, a vero dire, nè pure questo si può accordargli, perchè il dire: « è vero che mi apparisce questo e questo », non è un pronunciato del senso, al quale solo rimane l'apparire, senza formarsi mai la questione, se l'apparenza sia vera o falsa:

(1) *De An.* I, 4, III, 4.
(2) *Metaph.* III, (IV), 5; XI, 6.
(3) *Top.* V, 3; *Metaph.* VI (VII), 15.
(4) Ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γινώσκομεν. *Metaph.* III (IV), 5. Lo stesso viene a dire dove insegna, che pel solo *atto* le cose sono conoscibili, e non per la materia, poichè la *specie* è appunto l'atto per Aristotele.
(5) Ivi II (III) 4.
(6) Ivi I, 8; III (IV), 5, 6.

questa appartiene alla ragione: l'apparenza sensibile dunque non è giudicata dal senso, e rimane apparenza senza alcuna relazione col vero o col falso, che è sempre nella mente e non nel senso, come lo stesso Aristotele insegna (1). Oltracciò il carattere della verità è quello d'esser permanente ed eterna; quello che è vero, è vero sempre: il senso all'incontro e le cose sensibili sono perpetuamente rimutabili, e se non esistessero che queste, concede lo stesso Aristotele, che non ci potrebbe essere nè scienza nè verità, e che avrebbero ragione Democrito e Protagora (2). Ma quello stesso che si muta si può considerare con una specie e con un pensiero che non si muta, e in questo giace la verità di quello (3).

253. Se si considera attentamente questa dottrina della sensazione, si trovano molte cose in essa levate dal sistema platonico, e in questo pienamente coerenti, ma ripugnanti all'aristotelico. Poichè se il sensibile è solo apparente e mutabile di continuo, e quindi non ha la verità in se stesso, ma solo il pensiero fa intorno ad esso delle proposizioni vere, dicendo a ragione d'esempio « è di continuo mutabile, è apparente, mi appare questo e questo »; e queste proposizioni sono verità nella mente e quivi immutabili; come mai, in tal caso, le *specie* possono essere ne'sensibili, alcune in atto nella materia, altre in *potenza*? Anzi non resta altra conclusione possibile, se non quella che sagacissimamente ne cavò Platone, quando disse che le essenze

(1) Οὐ γὰρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ᾽ἐν διανοίᾳ. *Metaph.* V (VI), 3 — Quando dunque Aristotele accorda il giudizio ai sensi, e pretende che degli oggetti propri dicano il vero (*De An.* II, 6; III, 3; *De Sensu.* 4; *De gener. et car.* I, 8; *Topic.* I, 11. *Elem.* V, § 6; *De Insomn.* II, § 13), egli cade in un'aperta contraddizione. Ma questa dipende in parte dalla maniera d'esprimersi. Egli dice, a ragion d'esempio, che l'esser pensate appartiene alle *per accidente* sensazioni (*Phys.* V, 1): questa espressione facilmente inganna; poichè sembra che di vero appartenga al senso il pensare. Non è però così: ma viene a dire che unito al senso ci può essere il pensare, benchè il pensare sia di diversa natura da quella del senso. Allo stesso modo dice che il senso è partecipe della ragione, in quanto a questa è sottomesso. *Ad Nicom.* I, 13.

(2) *Metaph.* III (IV), 5.

(3) Diciamo che « ciò che si muta ha qualche verità: riputare che non è ma diviene » *Metaph.* III (IV), 5.

delle cose sensibili erano nelle *idee*, e le cose sensibili non erano che certe similitudini e imagini di esse. In fatti, quando la mente distingue da una parte la *specie* d'un sensibile dal *sensibile*, e vede che quella ha caratteri opposti a questo, essendo quella permanente, immutabile, eterna, questo sfuggevole di continuo, rimutabile e corruttibile: non è certamente più possibile nè di confondere questo con quella, nè di anteporre questo a quella, nè di dire che quella copii questo, perchè come può quello che è eterno, copiare da quello che non dimora mai nella stessa condizione, non è, ma sempre diventa? È dunque indeclinabile convenire, nel riconoscere conveniente e sagacissima la maniera di esprimersi di Platone, che i molti sensibili imitino e simulino per un istante quella unica specie che mai non passa: ed è manifestamente insostenibile che la *specie* incorruttibile sia o possa essere, nè in atto nè in potenza, in ciò che ha natura corruttibile, momentanea ed apparente, cioè relativa ad un altro.

254. Nè suffraga punto ad Aristotele il cercare, ch'egli fa nel sensibile, un punto fermo nella materia quasi in cosa permanente (1); perocchè, accordata anche la sua ipotesi erronea della materia eterna, egli stesso insegna che la materia non è il fondamento della cognizione e che tutto si conosce non per la materia, ma per la specie e per l'atto; e la specie e l'atto sensibile è appunto il fuggitivo e l'apparente. Nè gli val meglio un altro effugio che tenta Aristotele, dicendo che il sensibile ha la sua fermezza nell'anima in cui si attua la forma sensibile (2).

(1) « Se si corrompe, dice, ci dee essere qualche ente; e se si fa, ci « dee essere qualche cosa di cui si faccia e di cui si generi, e questo non « può andare all'infinito » *Metaph.* III (IV), 5. Ma egli stesso sente la frivolezza di questo argomento, e tosto appresso dice che « tutto si conosce secondo la specie », supponendo però sempre che questa sia nelle cose sensibili.

(2) Il testo d'Aristotele a cui qui facciamo allusione è notabile per un altra ragione, cioè perchè dà a conoscere che non isfuggì all'acutezza di questo filosofo quel « sintesismo tra il termine sensibile e il principio sensitivo » di cui noi abbiamo già parlato (*Antropol.* 258-261; *Psicol.* 190, 191). Dice così: « se ci fosse il solo sensibile, nulla ci sarebbe, poichè « non ci sarebbero gli animati, chè mancherebbe il senso. Laonde sarebbe « vero forse che non ci sarebbero nè le cose sensibili, nè le sensioni:

Poichè l' anima stessa ha la sua verità nella specie con che è conosciuta, giacchè anche l'anima si conosce come l'altre cose (1); onde, per essere il sensibile nell'anima, non muta natura, è sempre vero solo come apparenza, e *vero* non perchè egli abbia la verità in sè, ma perchè ha la verità nella mente, che lo giudica tale, nella qual mente, a detta dello stesso Aristotele, sta il vero ed il falso: e che cosa è questo se non quello che avea detto Platone? E quando Platone dicea che le specie o idee non sono le cose, ma contengono l'essenze delle cose, non dice quello che poi ripete Aristotele, cioè che le cose si dividono in due classi, altre sensibili, altre intelligibili (2)? e che quelli che distruggono le cose intelligibili e lasciano solo le sensibili distruggono la scienza, la verità (3)? In che consiste dunque la differenza?

Certo in quello che dicevamo: che Platone non riconosce nelle cose sensibili se non un riflesso, un' imagine, una realizzazione delle intelligibili; laddove Aristotele trova esser questo un sequestrare soverchiamente le idee dalle cose sensibili, per un abisso che non si può più colmare. Ricorse dunque a dire che le cose intelligibili sono nelle sensibili in potenza: le sensibili poi sono in potenza nella *materia* corporea. Così credette di aver legata tutta insieme la natura e tolto lo sconcio del lasciarla sconnessa quasi un mucchio di episodî. Ma s'intenda bene tutto il pensiero aristotelico, che a dir vero è imaginoso e gigantesco, ma non regge alla prova d' un raziocinio rigoroso; noi l'esporremo colle nostre parole, per dirlo più in breve, ma rendendolo, come crediamo, con fedeltà.

« poichè la sensione è passione del senziente. E che ci sieno i subietti (i « corpi) che producono il sentire, e non la sensazione, impossibile. Chè la « sensazione non è di sè stessa (οὐ γὰρ δὴ ἡ γ'αἴσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστιν) ma « c'è qualche altro oltre il sentire che è necessario sia prima della sensa- « zione. Poichè il movente è per natura anteriore al mosso: e se questi « stessi si dicono correlativi, riesce al medesimo ». *Metaph.* III (IV), 5.

(1) *De An.* III, 4.

(2) *De An.* III, 8; *Magg. Morall.* I, 34.

(3) *Metaph.* III (IV), 5; *De An.* III, 3.

CAPITOLO XIX.

Ancora Aristotele ammette qualche specie essere una sostanza singolare, un individuo reale, e la stessa, sotto un altro punto di vista, essere universale.

255. E qui si presentano alla mente da sè una folla di questioni; ne indicherò quattro:

1° Le specie che sono innumerevoli si riducono esse ad unità, o il divino è diviso e molteplice?

2° Le specie non sono esse universali, e se sono universali non sono in potenza, secondo Aristotele? Come dunque saranno il divino che dev'essere puro atto?

3° Le specie e i generi si formano nella mente umana per via d'induzione da'sensibili: e come si formano se sono eterne e divine?

4° Le specie sono partecipate dalla materia: or come il divino può comporsi colla materia?

Della prima questione ci verrà occasione di trattare in appresso.

La seconda e la terza hanno una certa affinità tra loro. Poichè l'una e l'altra sembrano nascere dalla maniera dialettica di concepire d'Aristotele, per la quale la stessa *idea* o specie diventa nelle sue mani più cose, secondo la diversa relazione sotto cui la riguarda. Poichè pare che talora la consideri sotto la relazione d'universale e di comune a più cose, e in tale aspetto essa e i generi superiori si ritraggono dalle cose sensibili per via d'induzione, e non danno allora una cognizione attuale delle sostanze composte di materia e di specie; talora poi in se stessa, ed allora come una cosa eterna, o certo riducibile in un'ultima idea eterna, ingenerabile, che non si produce, che solo si vede o non si vede: e che è sostanza singolare ed ultimata.

E veramente la ragione, per la quale nega che la specie sia separabile ed essente per sè, non è tratta propriamente dalla natura della specie stessa, ma dalla specie considerata in rela-

zione con un subietto che può averla ed anche esserne privo: onde argomenta che è relativa al subietto, e che però non si può da esso separare: egli trova assurdo che si consideri la cosa in sè, e nello stesso tempo si consideri come inesistente nel subietto; in sè è antecedente al subietto, ma in tal caso non è più considerata come parte del composto.

256. Egli trova un errore de' filosofi che lo precedettero, di fare che i principî sieno contrari (1), perchè lo stesso subietto può avere specie contrarie. « Se non può essere, dice, che ci « sia qualche cosa d'anteriore al principio di tutte le cose, è « impossibile che un principio che è qualche altra cosa » e non puro principio « sia principio. Come se taluno dica il bianco « essere principio, non in quant'è un altro, » (in quant'è un corpo bianco) « ma in quant'è il bianco, e tuttavia esso mede- « simo essere di un subietto, e bianco essere qualche altra cosa « esistente. Poichè quello sarà antecedente. Ma si generano le « cose da' contrari come da un qualche subietto. Laonde è ne- « cessario che inesista un subietto massimamente ne' contrari. « Dunque tutti i contrari sono d'un subietto, e niuno di essi è « separabile. Ma come apparisce, non c'è niun contrario dell'es- « senza sostanziale, e il concetto di questa l'attesta. Niuno « dunque de' contrari è propriamente il principio di tutte le cose, « ma c'è un altro principio (2) ».

Distingue dunque il bianco in sè, ᾗ λευκόν, dal bianco come predicabile d'un subietto, λευκόν ᾗ ἕτερον, e condanna que' filosofi che dicono esser principio una specie in quant'è predicabile. Ora, se questa specie che si vuol principio, fosse a ragion d'esempio il bianco, egli è evidente che sarebbe anteriore il bianco in sè come puramente bianco, dal bianco come predicabile d'un subietto, ἐκεῖνο γὰρ πρότερον ἔσται, e però il principio sarebbe questo *bianco* in sè, e non il *bianco* predicabile. Da questo conchiude che niuna specie in *quanto è predicabile*, può essere il primo principio, perchè non ci può essere nulla d'anteriore al primo principio (3); e i predicabili hanno d'anteriore

(1) *Metaph.* XIV, 1.
(2) *Metaph.* XIV, 1.
(3) Τῆς τῶν πάντων ἀρχῆς μὴ ἐνδέχεται πρότερόν τι εἶναι. Ivi.

le specie considerate in se stesse, pure da ogni materia, onde a queste si deve ricorrere per rinvenire il primo principio di tutte le cose. Ora, tutti i predicabili sono contrari, perchè i predicabili sono sempre d'un subietto, e però senza il subietto non può esistere il predicabile; il subietto poi è suscettivo del predicabile e del suo contrario. Hanno dunque torto quelli che fanno i *principî contrari* tanto nelle cose fisiche, quanto circa le essenze immobili (1), poichè i contrari sono predicabili.

257. Distingue dunque Aristotele e qui e altrove (2) la specie come specie pura, e la specie come predicabile d' un subietto. Altra dunque è secondo Aristotele la stessa forma in sè, ἕτερος αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ μορφή, e altra è la forma mista colla materia, μεμιγμένη μετὰ τῆς ὕλης.. La prima è la *ragione* e la *quiddità*, τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι, della cosa, per esempio d' un circolo, e in questa ragione non c'entra la materia, l'oro o il bronzo, come non appartenenti all' essenza, οὐκ ἐροῦμεν ἐν τῷ λόγῳ χρυσὸν ἢ χαλκόν, ὡς οὐκ ὄντα ταῦτα τῆς οὐσίας (3): la prima è detta da Aristotele semplicemente la *specie*, la seconda *la cosa avente la specie* (4); la prima è *l'essere della cosa*, come τὸ εἶναι κύκλῳ, l'altra è *l'essere di questa cosa*, come τῷδε τῷ κύκλῳ εἶναι; la prima dicesi semplicemente τὸ εἶδος, l'altra dicesi τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ. Or poi solamente questa seconda dicesi τῶν καθ' ἕκαστον (5), cioè « specie delle cose singolari ». Quest'ultima denominazione dimostra chiaramente che ciò che si predica de' singolari non è per Aristotele la specie pura e presa in sè, ma la specie nella materia.

Nega bensì Aristotele di molte specie che sieno fuori de' singolari, distinguendole però da' singolari, secondo la *ragione* τὸ

(1) Πάντες δὲ ποιοῦσι τὰς ἀρχὰς ἐναντίας, ὥσπερ ἐν τοῖς φυσικοῖς· καὶ περὶ τὰς ἀκινήτους οὐσίας ὁμοίως. Ivi.

(2) Così *De Coel.* I, 9. Ἐν ἅπασι γὰρ καὶ τοῖς φύσει καὶ τοῖς ἀπὸ τέχνης γεγενημένοις καὶ συνεστῶσιν, ἑτέρός ἐστιν αὐτή τε καθ' αὑτὴν ἡ μορφή, καὶ μεμιγμένη μετὰ τῆς ὕλης. E poco appresso: Τὸ μὲν οὖν ἕτερον εἶναι τὸν λόγον τὸν ἄνευ τῆς ὕλης, καὶ τὸν ἐν τῇ ὕλῃ τῆς μορφῆς καλῶς τε λέγεται, καὶ ἔστω τοῦτο ἀληθές.

(3) Ivi.

(4) Οἷον τῆς σφαίρας ἕτερον τὸ εἶδος, καὶ ἡ χρυσῆ, καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα. Ivi.

(5) Ivi.

ἕτερον τὸν λόγον (1), e ammettendo che la specie e l'essenza è unica in molti singolari (2): ma questo intende della specie nella materia, ὅσων ἡ οὐσία ἐν ὕλῃ· κτλ. E di questo biasima i Platonici, che volessero che la specie, in quant' è ne'singolari, esistesse da se stessa come un altro singolare. Della specie poi presa in se stessa e non come predicabile, αὐτὴ καθ' αὑτὴν, fa tutt'altro discorso, e, per quel ch' io intendo, la riduce a certe specie ultime o all'ultimissima, l'essere o la mente in senso obbiettivo, di cui riconosce l'eterna sussistenza.

258. La riprensione dunque che fa ai Platonici consiste primieramente in questo che ammettendo che la stessa specie che è in un individuo sostanziale, sia un individuo sostanziale ella stessa, τὰ εἴδη αἴτιά τε καὶ οὐσίας εἶναι καθ' ἑαυτὰς (3), si avrebbe qui una terza specie comune, che è quello che dicevasi il terzo uomo. Ora, egli dice, non c'è il terzo uomo tra la specie pura e la specie nella materia τρίτος δ' ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἵππος παρ' αὐτόν τε καὶ καθ' ἕκαστον (4). Poichè se ci fosse quella terza specie (5), per la stessa ragione ce ne dovrebbe essere una quarta e così all'infinito, nel che i Platonici convenivano. In queste parole si ammette che esista la specie stessa, e che esista il singolare composto di materia e di specie, καθ' ἕκαστον; ma quello che si nega si è solamente che questa seconda specie inesistente nella materia abbia una sussistenza individuale, sia un individuo anch'essa; nel qual caso sarebbe una terza cosa. Aggiunge poi Aristotele un altra questione: « se ogni specie considerata in sè, e non come predicabile, esista veramente se-

(1) *De Coel.* I, 9.

(2) Ὧν δ' ἐστὶ μορφή τις καὶ εἶδος, ἤτοι ἐστὶν ἢ ἐνδέχεται πλείω γενέσθαι τὰ καθ' ἕκαστα. Εἴτε γάρ ἐστιν εἴδη, καθάπερ φασί τινες, ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν· εἴτε καὶ χωριστὸν μηδὲν τῶν τοιούτων, οὐδὲν ἧττον. Ἐπὶ πάντων γὰρ οὕτως ὁρῶμεν, ὅσων ἡ οὐσία ἐν ὕλῃ ἐστὶ, πλείω καὶ ἄπειρα ὄντα τὰ ὁμοειδῆ. *De Coel.* I, 9.

(3) *Metaph.* II (III), 2.

(4) *Metaph*, X (XI), 1. — S'aggiunge che se ci fosse questa terza specie come principio comune agli eterni e ai corruttibili, sarebb'egli eterno o corruttibile? Se corruttibile, come potrebbe esser principio degli eterni? Se eterno, come potrebbero esser corruttibili le cose, di cui egli è principio? Vedi, ivi e *Metaph.* II (III), 4; VI (VII), 2.

(5) Aristotele si vale di questa ragione contro quelli che ammettevano le entità matematiche come medie tra le sensibili e le idee. Cf. *Metaph.* II (III), 2.

parata? » « C'è egli o non c'è qualche altra cosa oltre lo stesso « tutt'insieme (τὸ σύνολον) dico la materia e ciò che è con essa? « (la specie nella materia). Poichè se non c'è, quelle cose « che sono nella materia sono tutte corruttibili (1). Se poi c'è « qualche cosa, per certo che sarà la specie e la forma » (2). Quest'è questione diversa dall'altra: nell'altra si cercava se oltre questi due, 1° la specie stessa e 2° il singolare composto di materia e di specie, ci fosse una terza cosa che potesse essere principio comune a quelle due, e si rispondeva di no: in questa si cerca se oltre il singolare composto esista la stessa specie in sè come sussistente, e risponde di sì, ma dice: « essere difficile determinare rispetto a quali cose questa specie ci sia, « e rispetto a quali cose non ci sia (3) ».

Toglie dunque a determinare rispetto a quali cose la specie in sè non esista separata e sussistente, e prima di tutto esclude le specie artistiche, poichè riguarda come cosa manifesta che la specie della casa non sussiste in sè, ma solo nella casa (4): dove si vede che per Aristotele altro è esistere la specie in sè scevra da materia, e altro è esistere separata come un ente da sè sussistente: poichè la specie della casa esiste scevra da materia nella mente dell'Architetto, ma non come un ente che da sè solo sussiste.

259. Resta il dubbio rispetto alle cose naturali: intorno al qual dubbio dice: « Non è meno assurdo il dire, che ci sieno « alcune nature oltre quelle che sono nel Cielo, ma esser le « medesime che le sensibili, eccetto che quelle sono eterne, « queste corruttibili. Poichè costoro dicono esserci l'uomo stesso, « e il cavallo stesso, e la sanità e nient'altro, imitando quelli « che dicono esserci gli Dei, ma umaniformi. Poichè anche questi nient'altro facevano, fuorchè uomini sempiterni, e così « questi non fanno le specie se non sensibili sempiterni (5) ». E

(1) Anche la *specie nella materia*, τοῦτο (τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή) δὲ φθαρτόν. Ivi.

(2) *Metaph*. X (XI), 2.

(3) Τοῦτο οὖν ἐπὶ τίνων ἐστί, καὶ ἐπὶ τίνων οὔ, χαλεπὸν ἀφορίσαι. Ivi.

(4) Ἐπ' ἐνίων γὰρ δῆλον οὐκ ὂν χωριστὸν τὸ εἶδος, οἷον οἰκίας. *Metaph*. XI (XI), 2.

(5) Οὐδενὸς ἧττον ἄτοπον, τὸ φάναι μὲν εἶναι τινας φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς, πλὴν ὅτι τὰ μὲν ἀΐδια, τὰ δὲ φθαρτά. Αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπόν φασιν εἶναι, καὶ αὐτὸ ἵππον καὶ ὑγίειαν, ἄλλο δ' οὐδέν· παραπλήσιον μὲν

altrove propone la questione: « se oltre le sostanze sensibili « c'è qualche altra sostanza, oltre quali sostanze sensibili si deve « ammettere quest' altra sostanza? E perchè piuttosto si dovrà « ammettere oltre gli uomini che oltre i cavalli o altri animali, « o universalmente anche oltre gl' inanimati? Ma egli sembre« rebbe un uscire dal buon ragionare l'ammettere altre sostanze « eterne uguali alle sensibili e corruttibili (1) ».

Non vuole dunque Aristotele che sussistano per sè come enti separati e indipendenti nè le specie artistiche, nè le specie delle cose naturali. Pure le ammette, ma in che modo? Le ammette tanto unite colla materia, quanto separate della materia, ma non come enti sussistenti da sè. In quanto sono nella materia da questa accecate non sono nè attualmente intelligibili, nè intelligenti, ma pur sono intelligibili in potenza. Quando poi si riducono all'atto, per opera della mente in atto, allora sono scevre di materia, ed esistono come pure specie, ma non come enti indipendenti, ma come appartenenze della mente: la mente poi è quella *specie* che sussiste in sè da ogni altra cosa separata, indipendente e al tutto divina. Trova dunque indegno della divinità l'ammettere specie eterne di cose corruttibili per sè essenti, poichè se così sussistessero, sarebbero altrettante divinità: e ripugna che la divinità sia fatta come gli enti finiti sensibili e corruttibili della natura, colla sola aggiunta, che sieno eterni e incorruttibili.

Ma se la mente stessa è una prima specie, e però un primo intelligibile, ammesso da Aristotele, come contenente ora in potenza, ora in atto tutte l'altre specie, tutti gli altri intelligibili; che intelligibile è dunque la mente, e come scevera essa dalla materia e riduce in atto le specie che si riferiscono agli enti materiati? — La mente, dice Aristotele, è dei principî: ciascun

ποιοῦντες τοῖς θεοὺς μὲν εἶναι φάσκουσιν, ἀνθρωποειδεῖς δέ. Οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἄλλο, ἐποιουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὐθ' οὗτοι τὰ εἴδη, ἀλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια. *Metaph.* II (III), 2. — Colla parola ἐν τῷ οὐρανῷ Aristotele abbraccia anche le cose che appartengono alla natura divina, gl' intelligibili eterni, nova prova ch'egli non nega l'eterna esistenza d'alcune specie, ma le nega al modo nel quale sembra fossero sostenute dai platonici del suo tempo, come enti sussistenti per sè oltre Dio e il mondo.

(1) *Metaph.* X (XI), 2.

genere è il principio di ciò che è subordinato ad esso (1); ma fuori e al disopra di tutti i generi c'è l'*essere* e l'*uno* che non differisce dall'essere se non di concetto (2): questo è principio di tutti i generi e di tutte le cose, e in questo si fonda il principio di contraddizione, primo principio di tutti i principî logici. Se dunque la Mente è il principio dei principî, e l'*essere* è appunto il principio de'principî, consegue che la Mente in senso obiettivo e come intelligibile sia l'*essere*, in senso subiettivo poi sia l'*intuizione dell'essere* e nell'*essere* de'principî primi del ragionamento.

260. E qui appunto ha luogo il doppio aspetto, sotto cui dicevamo che Aristotele considera l'idea o specie, cioè in sè stessa come sostanza sussistente, e come universale partecipabile. Poichè cercando qual sia l'oggetto della prima filosofia, da una parte dice che è la prima sostanza separabile e per sè sussistente, dall'altra dice che è l'ente universalissimo. Nell'XI dei metafisici, dopo aver detto che ogni scienza ha per principio la *quiddità* (3), e mostrato in che modo questo accada nella fisica e nella matematica, venendo alla prima filosofia dice: « Oltre « queste due ce n'è un'altra circa l'ente separabile e immobile, « se pur c'è una tale sostanza: dico separabile e immobile, il che « pur tenteremo di mostrare. E se c'è una tale natura negli « essenti, convien che sia per certo ov'è il divino, e questo « sarà il primo e principal principio (4) ».

261. Riguarda dunque per primo e principale principio, *πρώτην καὶ κυριωτάτη ἀρχή*, l'Ente separato ed immobile, *τό χωριστόν ὄν καὶ ἀκίνητον*, e questo vuole che sia l'oggetto della prima filosofia. Ma separato da che? Da tutto quello certamente che non è puramente ente. Questo si vede considerando come Aristotele distingue gli oggetti delle scienze in cui divide la speculativa

(1) *Metaph.* X (XI), 7.

(2) Τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις. *Metaph.* III (IV), 2.

(3) Ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἐστιν ἀναγκαῖον ἑκάστῃ πως τῶν ἐπιστημῶν εἰδέναι, καὶ τούτῳ χρῆσθαι ἀρχῇ κτλ. *Metaph.* X (XI), 7.

(4) Περὶ τὸ χωριστὸν ἄρα ὂν καὶ ἀκίνητον, ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἐστί τις, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη. Λέγω δὲ χοριστὴ καὶ ἀκίνητος· ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι· καὶ εἴπερ ἐστί τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθα ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον· καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. *Metaph.* X (XI), 7.

che sono Fisica, Matematica e Filosofia prima. L'oggetto della fisica è l'*essenza* delle cose naturali unita colla materia, come il naso simo che ha ad un tempo il *concetto di concavo* e la *materia* corporea di cui necessariamente il naso si compone, e però essendoci la materia e la forma, c'è in queste cose il principio del moto (1).

L'oggetto della matematica è quell'*essenza* che si separa bensì coll'astrazione dalla materia, e però è immobile; come il concavo che è il concetto del naso simo dalla materia del naso (2), ma non è da essa separabile in fatto, di modo che sussista da sè sola, e una tale essenza è la quantità (3). Finalmente l'oggetto della prima filosofia è un'essenza non solo separabile per astrazione, ma separabile di fatto e sussistente da sè come una compiuta ed ultimata sostanza, e questa essenza separabile è l'ente come ente; ᾗ ὄν (4).

Da questo passo risulta, che ogni scienza ha per suo oggetto un'essenza, o quiddità τὸ τὶ; ma che Aristotele distingue l'*essenza* dalla *ragione dell'essenza*, ὁ τῆς οὐσίας λόγος (5): e quindi l'essenza è considerata sotto un'altra ragione o aspetto dalle tre accennate diverse scienze. L'essere dunque, secondo Aristotele, è solo quell'essenza che inesiste in tutte le cose (6), e che sussiste anche separata da tutte e per sè, ed è il divino, τὸ θεῖον. Questa dunque è ad un tempo *singolare* in quant'è separata e da sè sussistente, e *universale* e comunissima, in quant'è in tutti gli enti, non come genere, (7), nè come *privazione*, nè tampoco

(1) Τὸ σιμὸν γὰρ ἐστι ῥὶς κοίλη — Ἡ μὲν οὖν φυσική περὶ τὰ κινησεως ἔχοντ' ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς ἐστιν. *Metaph*. X (XI), 7.

(2) Ὁ δὲ τοῦ κοίλου, χωρὶς τῆς ὕλης. Ivi.

(3) Ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητκὴ μὲν, καὶ περὶ μένοντὰ τις αὕτη, ἀλλ' οὐ χωριστά. Ivi.

(4) Τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος, ᾗ ὂν καὶ χωριστόν. Ivi.

(5) Ivi.

(6) Τις τοιαὕτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν. Ivi. — E c. 5: Ἔστιν δέ τις ἐν τοῖς οὖσιν ἀρχὴ, περὶ ἣν οὐκ ἔσται διεψεῦσθαι.

(7) Esponendo le questioni circa l'oggetto della Prima Filosofia dice: « Piuttosto può sembrare che la scienza cercata deva essere degli universali, τῶν « καθόλου. Poichè ogni ragione ed ogni scienza è degli universali, e non degli « ultimi » (de' singolari). « Laonde così sarà de' primi generi, τῶν πρώτων γενῶν. « Ora questi saranno l'Ente e l'Uno, ταῦτα δὲ γίγνοιτ' ἂν, το, τε ὂν καὶ τὸ ἕν. Poi« chè si riputerà che questi massimamente CONTENGANO TUTTI GLI ENTI,

come *specie limitata* (1), ma puramente come essere comune a tutti i generi, a tutte le specie, ed anche alle differenze, ma sotto un altro rispetto, di maniera che la ragione, *ὁ λογος οὐσίας*, sia diversa.

262. Ciò posto, s'intende in qualche modo come la mente sia ad un tempo dell'universalissimo e del singolare, e come ad una stessa scienza, cioè alla Filosofia prima, Aristotele attribuisca per oggetto Iddio, e l'essere comunissimo e universalissimo, come fosse un oggetto medesimo, supponendo Aristotele che l'Essere come separato e da sè sussistente sia Dio, e che l'essere stesso sotto un altro concetto logico sia tutte le cose: e qui di novo c'è la traccia di quel panteismo che giace in fondo al sistema aristotelico.

Concede dunque a quelli, che chiama gli elegantissimi, *οἱ χαριεστάτοι*, cioè a' Platonici, che ci deva essere un'eterna sostanza e separabile, non potendo esserci senz'essa l'ordine nel mondo (2) e che questa sostanza sia l'essere e l'uno, che sono, pare, i principî sommamente immobili *μάλιστα ἀρχὰς ἀκινήτους*, perchè rimosse anche tutte l'altre cose coll'astrazione, queste rimangono, ma vuole che essi si costruiscano e concepiscano come quiddità de-

« *περιέχειν τὰ ὄντα πάντα*, sommamente s'assimilino ai principî perchè sono per « natura i primi, *πρῶτα τῇ φύσει*. Poichè distrutti questi, insieme con essi periscono l'altre cose. Poichè tutto è Ente e Uno, *πᾶν γὰρ ὄν καὶ ἕν*. Rispetto « poi a quelli che pongono questi esser generi, è necessario che le differenze « partecipino dell'ente e dell'uno: ma nessuna differenza partecipa del ge- « nere. In tanto dunque non parrà che si devano porre come generi nè prin- « cipî, *ταύτῃ δ' οὐκ ἂν δόξειε δεῖν αὐτὰ τιθέναι γένη, οὐδ' ἀρχάς* ». *Metaph.* X (XI), 1. *Cf.* II (III), 3. Nega dunque che l'Essere a cui si riduce l'uno, sia genere perchè è proprio del genere d'esser bensì partecipato dalle specie, ma non dalle differenze, laddove tutto, anche le *differenze* partecipano dell'*essere*, e dell'*uno*, che altramente non sarebbero. C'è dunque un'essenzial differenza tra l'*essere* e una *specie generica* e però non fa meraviglia che questa non possa sussistere separata perchè non è che una parte dell'ente, giacchè la differenza non ne partecipa; laddove l'essere è sempre tutto l'ente, *πᾶν γὰρ ὂν καὶ ἕν*: non manca dunque niente all'essere per sussistere da sè solo.

(1) *Τὰ μὲν γὰρ εἴδη ὅτι οὐκ ἔστι, δῆλον.* *Metaph.* X (XI), 1. *Cf.* I, 7; XII (XIII), 4, 5.

(2) *Ἔοικε γὰρ, καὶ ζητεῖται σχεδὸν ὑπὸ τῶν χαριεστάτων, ὡς οὖσά τις ἀρχὴ καὶ οὐσία τοιαύτη. Πῶς γὰρ ἔσται τάξις μὴ τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος;* *Metaph.* X (XI), 2.

terminata e sostanza compiuta *τόδε τι καὶ οὐσίαν* (1). Ma qui si fa egli stesso l'obbiezione: se, dice, supponiamo che l'ente e l'uno sia una quiddità e sostanza determinata (2), in tal caso s'avrebbe l'assurda conseguenza che tutto fosse sostanza, anche gli accidenti, perchè anche di questi si predica l'essere, e di alcuni anche l'uno (3). Quello dunque che ripugna ad Aristotele non è già che l'*essere*, a cui si riduce l'uno, sia una sostanza separata ed eterna; ma che tale sia l'essere come *predicabile* secondo quest'obbiezione e non trova nè pure assurdo, che tale sia l'essere come predicabile delle sostanze, ma che tale sia l'essere come predicabile degli accidenti, poichè in tal caso, essendo l'essere sostanza, gli accidenti si cangerebbero in sostanze.

263. La soluzione di questa difficoltà è oscura in Aristotele: pure ci pare, che egli l'intenda così. Ammette queste due proposizioni:

1° Che la prima filosofia tratti intorno all'Ente separabile, sostanza prima e singolare, Bene, Dio (4);

2° Che ogni scienza ed anco la prima filosofia tratti degli universali, tra'quali l'essere è il massimo e il comunissimo (5).

Egli cerca la conciliazione di queste due proposizioni, poichè l'*universale* è in potenza e però è diverso dall'ente separato, che dev'essere atto purissimo: espone a lungo e replicatamente le difficoltà che involge l'una e l'altra proposizione: finisce coll'am-

(1) Εἰ δ' αὖ τις τάς δοκούσας μάλιστα ἀρχὰς ἀκινήτους εἶναι, τό, τε ὂν καὶ τὸ ἓν θήσει, πρῶτον μὲν εἰ μὴ τόδε τι καὶ οὐσίαν ἑκάτερον αὐτῶν σημαίνει, πῶς ἔσονται χωρισταὶ καὶ καθ' αὑτάς; ζητοῦμεν δὲ τὰς ἀϊδίους τε καὶ πρώτας ἀρχάς. Ivi.

(2) Aristotele all'*universale* contrappone la *quiddità determinata* e il *separabile*, τὴν οὐσίαν μὴ τῶν καθόλου εἶναι, μᾶλλον δὲ τόδε καὶ χοριστόν. Ivi. Aristotele dunque per universale intende il genere, e non s'accorge, come abbiamo altrove osservato, che l'*essenza specifica determinata* è anch'essa universale, ma confonde questa coll'individuo reale.

(3) Ivi.

(4) Ζητεῖν μεν γάρ ἐοίκαμεν ἄλλα τινά. Καὶ τό προκείμενον τοῦτ' ἐστὶν ἡμῖν. Λέγω δέ τό ἰδεῖν, εἴ τι χωριστὸν καθ' αὑτό, καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον; *Metaph.* XI (XI), 2 — καὶ εἴπέρ ἐστί τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθα ἂν εἴη που καὶ τό θεῖον. Ivi 7.

(5) Μᾶλλον δ' ἄν δόξειε τῶν καθόλου δεῖν εἶναι τὴν ζητουμένην ἐπιστήμην. Πᾶς γὰρ λόγος, καὶ πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου; καὶ οὐ τῶν ἐσχάτων. Ὥστ' εἴη ἂν οὕτω τῶν πρώτων γενῶν. Ταῦτα δὲ γίγνοιτ' ἄν, τό τε ὄν καὶ τὸ ἕν. *Metaph.* X (XI), 1.

metterle entrambi; ma brevemente e oscuramente parla quando vuol dissipare quelle due serie di difficoltà, e conciliare proposizioni che sembrano contraddittorie. La conciliazione dunque d'Aristotele, se non erro, è questa.

L'ente come ente ha un senso primitivo ed assoluto, e preso in questo senso è separabile e sussistente, ed è Dio: ma quest'ente ha poi altri significati che si riducono tutti a quel primo (1). Questi altri significati sono quelli che appartengono alle predicazioni dell'ente. L'ente si può predicare in due modi, per sè e per accidente: l'ente per accidente non può costituire l'oggetto d'alcuna scienza; e nelle predicazioni, in cui l'ente si predica per sè, sia de'generi, sia delle specie, sia delle differenze, esso significa *partecipazioni* dell'ente. Però queste predicazioni sono varie; e alcune sono relative ad altre, come l'ente predicato del quanto, del quale e del relativo, si riferiscono all'ente predicato della sostanza, e significano passioni di questa. L'essenza sostanziale invece non si predica che della sostanza singolare. Di più, tra le sostanze stesse che partecipano l'ente, altre lo partecipano potenzialmente, altre attualmente; più attualmente di tutte l'altre lo partecipano le anime intellettive, tra le quali è la Mente; e questa in senso obiettivo è l'ente stesso primitivo e divino. L'ente dunque predicato e partecipato è universale e comunissimo, e però anche la Prima Filosofia tratta dell'universale (2); ma essa non si ferma a questo, ma riduce questo all'ente separabile, come a sostanza compiuta. Che se il filosofo col suo pensiero si fermasse all'ente come universale e predicabile, non sarebbe ancora giunto all'ultima e più ultimata sostanza e specie, e però non avrebbe la prima

(1) Τό δὲ ὄν λέγεται πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινα φύσιν, καὶ οὐχ ὁμονύμως, ἀλλ' ὥσπερ καὶ τό ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγιείαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν, τό δὲ τῷ ποιεῖν, τὸ δὲ τῷ σεμεῖον εἶναι τῆς ὑγιείας, τὸ δ' ὅτι δεικτικὸν αὐτῆς — Οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν, ἀλλά πᾶν πρὸς μίαν ἀρχήν. *Metap*. III (IV) 2; X (XI), 3. Si noti come all'*essere* assegna un'unica natura μίαν τινα φύσιν, e nomina questo principio μίαν ἀρχήν.

(2) Καθάπερ οὖν καὶ τῶν ὑγιεινῶν ἁπάντων μία ἐπιστήμη ἐστὶν, ὁμοίως τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρός μίαν λεγομένων φύσιν. Καὶ γάρ ταῦτα τρόπον τινα λέγεται καθ' ἓν. *Metaph*. III (IV), 2.

scienza (1). Non si può dunque dividere la dottrina dell'essere universalissimo dalla dottrina di Dio, perchè questa risulta da diverse partecipazioni o relazioni con quella.

264. Quello dunque, che Platone disse di tutte le specie o essenze, Aristotele restrinse al solo *essere*, e non si può a meno di ravvisare in questo un progresso dell'Ideologia. Platone vedendo l'immutabile natura delle essenze, disse che dovevano essere eterne sostanze, di cui le sostanze sensibili partecipassero, e così spiegò l'esistenza di queste. Aristotele osservò, con molta sagacità certamente, che gli universali non indicano l'*essere* delle cose, ma alcune loro qualità comuni (2), perchè in fatti gli universali si predicano di molti individui, di che conchiuse « che « gli univesali non potevano esistere da sè come enti compiuti »; ma solo potevano esistere negli enti compiuti, come loro qualità comuni (3). Che se si ponesse, che l'universale sia un ente compiuto, in tal caso ne seguirebbero due assurdi, il primo, che tutti gli enti di cui si predica un universale, sarebbero il medesimo ente, l'altro, che un ente solo sarebbe composto di molti enti compiuti, come Socrate dell'ente animale, dell'ente uomo, ecc. (4).

Ma egli è facile il vedere, che dell'essere non si può dire

(1) Πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δὶ ὃ λέγονται. *Metaph*. III (IV), 2.

(2) Si osservi qui l'uso cho fa Aristotele della voce *universale*: dice che l'*universale* indica sempre *il quale* delle cose. Ma perchè questo sia vero, conviene escludere dalla classe degli *universali* l'*esistenza*, poichè questa non significa certamente una qualità: restringe dunque il valore della parola universale. In altro luogo indicando i diversi sensi della parola οὐσία, pone tra gli altri questi due, τὸ τί ἦν εἶναι, e τὸ καθόλου. *Metaph*. VI (VII), 13. Esclude dunque τὸ τί ἦν εἶναι, cioè la *quiddità* dal novero degli *universali*; e pure la quiddità può prendersi tanto come reale, quanto come ideale e quindi universale. Questa confusione dell'ideale col reale, e questo restringimento del senso della parola universale, genera una grande oscurità nel dettato d'Aristotele.

(3) Καὶ πότερον καθόλου εἰσίν (αἱ ἀρχαὶ), ἢ ὡς λέγομεν τὰ καθέκαστα. Εἰ μὲν γὰρ καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι. Οὐδὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε· ἡ δ'οὐσία τόδε τι. *Metaph*. II (III), 6.

(4) Εἰ δ'ἔστι τόδε τι, καὶ ἐκθέσθαι δύναται τὸ κοινῇ κατηγορούμενον, πολλὰ ἔσται ζῶα, ὁ Σωκράτης αὐτός τε, καὶ ὁ ἄνθρωπος, καὶ τὸ ζῶον, εἴπερ σημαίνει ἕκαστον τόδε τι καὶ ἕν. *Metaph*. II (III). 6. *Cf*. VI (VII), 13; XII (XIII), 10.

quello stesso, che degli altri universali, cioè non si può dire che non significhi τόδε τι, ma τοιόνδε; poichè essere non significa certamente una *qualità dell'essere*, ma l'*essere stesso*. L'argomento dunque d'Aristotele contro le idee platoniche qui si frangeva: ed egli stesso dovette convenire, che l'essere si potea porre a parte dal resto, ἐκθέσθαι δύναται, come sussistente da sè solo, e si potea di lui dire, quello che Platone estendeva a tutte le idee, cioè che sussistessero da sè come essenze eterne, e i sensibili non fossero che una cotale imitazione e partecipazione di esse.

265. Ma se quell'argomento contro la sussistenza degli universali non si poteva applicare all'*essere*, altri argomenti parevano valere ugualmente anche per l'*essere universale*. Così questo: « sembra che sia impossibile, che la sostanza sia uno qualunque « di quelli che si dicono in universale (1). Poichè la prima sostanza è di ciascuno, la quale non esiste in un altro. L'universale è comune. Chè si dice in universale quello, che è « per sua natura atto a inesistere in molti. Di quale dunque « l'universale sarà sostanza? O di tutti o di nessuno. Di tutti « non può: se sarà d'un solo, gli altri saranno il medesimo; « poichè quelle cose, di cui è un'essenza e una quiddità, esse « pure sono uno. Oltracciò, dicesi sostanza, ciò che non si predica d'un subietto: l'universale dicesi sempre di qualche subietto (2) ».

Quest'ultime parole, a dir vero, escludono l'essere dall'argomento; dico l'essere proprio della cosa, perchè l'essere della cosa è il subietto stesso, di cui si predicano l'altre cose, ed Aristotele dice appunto, che la prima scienza ha per oggetto gli enti come *subietti*, e non come qualche cos'altro, καθ'ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν (3).

(1) Ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων. — È da osservarsi, che la parola greca che si traduce *universale* τὸ καθόλου differisce alquanto di significato; poichè l'*universale* esprime la natura che È in tutt'una classe d'individui, laddove τὸ καθόλου indica la natura che si PREDICA d'una classe d'individui: contiene dunque una *relazione dialettica*, mentre l'*universale* contiene una *relazione ontologica*.

(2) *Metaph.* VI (VII), 13.

(3) Τὴν δὲ πρώτην εἰρήκαμεν ἐπιστήμην τούτων εἶναι, καθ' ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά

266. Sembra dunque che la scienza prima non tratti dell'essere come predicato, perchè come predicato è universale, e s'incorre nell' obbiezione accennata, ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι, οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων: onde la scienza prima non tratterebbe della sostanza, e della prima sostanza, come pur deve (1).

Ma per l'opposto Aristotele stesso insegna espressamente, che la prima scienza tratta dell'*ente comune*, dell'ente in quanto ente *in universale*, e che se l'ente non si considerasse come un *solo genere*, non potrebbe essere oggetto d'una scienza sola, ma di più (2). E in fatti, poichè la scienza prima tratta di tutti gli enti, in quanto sono *enti subietti*, καθ' ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν, come potrebb'essere una scienza sola, quando tutti questi enti non s'adunassero in una sola specie o genere comune?

267. È dunque indubitato che la prima scienza, secondo Aristotele, tratta dell'ente come puro ente, τοῦ ὄντος, ᾗ ὄν, e che questo puro ente in quanto esiste separato da ogni altra e compiuto è Dio, ma oltracciò è anche univocamente gli altri enti tutti della natura, benchè mescolati di potenza e di atto, ed essendo tutti questi *enti*, è comunissimo: dove si vede riaffacciarsi il proteismo aristotelico, che abbiamo già scoperto. È comunissimo *univocamente* a tutte le sostanze prime e singolari, ma non alle nove categorie che seguono a quella della sostanza, delle quali l'ente si dice ὁμωνύμος, e così non appartiene più alla scienza prima, se non per una cotale relazione del pensiero, per la quale si

ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕτερόν τι. *Metaph.* X (XI), 4. — Aristotele distingue *due subietti*, l'*ente* subietto delle modificazioni, la *materia* subietto dell'*atto*, pel quale diventa ente, ὅτι διχῶς ὑπόκειται, ἢ ὡ τόδε τι ὄν, ὥσπερ τὸ ζῶον τοῖς πάθεσιν, ἢ ὕλη τῇ ἐντελεχείᾳ. *Metaph.* VI (VII), 13.

(1) Talora nega, talora Aristotele mette in dubbio, che l'essere e l'uno abbiano una sussistenza separata e pura (*Metaph.* III (IV), 3), ma a me sembra che si deva intendere dell'ente e *dell'uno predicabile*, e non dell'ente per sè. Pure gli scolastici universalmente intesero, che Aristotele applicasse all'essere e all'uno la stessa teoria, che agli universali, cioè che non esistessero puri e separati, se non nella mente.

(2) Ἐπεὶ δ' ἔστι ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος, ᾗ ὄν, καθόλου, καὶ οὐ κατὰ μέρος· τὸ δ' ὂν πολλαχῶς, καὶ οὐ καθ' ἕνα λέγεται τρόπον· εἰ μὲν ὁμωνύμως, κατὰ δὲ κοινὸν μηδέν, οὐκ ἔστιν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην· οὐ γὰρ ἂν ἓν γένος τῶν τοιούτων· εἰ δὲ κατά τι κοινόν, εἴη ἂν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην. *Metaph.* X (XI), 3.

considerano que'diversi significati di ente, come passioni o altre attinenze dell'ente come ente (1).

268. Or se l'ente si dice di tutte le sostanze singolari, oltre l'altre sue significazioni equivoche o relative, sarà egli l'ente un *predicato*, quando Aristotele nega assolutamente, che ciò che è predicato, sia sostanza ed oggetto della prima scienza? — Ritorna qui quello che dicevamo a principio, che Aristotele considerando l'ente dialetticamente, ne fa due, cioè stabilisce due *ragioni* dell'ente, secondo l'una delle quali sussiste da sè separato da ogni passione, e quest'è Dio *sostanza suprema* e singolare, l'altro poi è la *specie comunissima* dell'ente. Ora rispetto a tutte l'altre sostanze, non ammette se non due modi, cioè: 1° la sostanza singolare, 2° e la *specie sostanziale*, che non esiste separata da quella, e da sè come sostanza compiuta, ma solo separata di ragione e così esistente nella mente. Ma rispetto alla suprema sostanza, cioè a quella dell'essere, pare che ammetta tre modi: 1° l'*essere* che esiste separato come sostanza compiuta, e questo è Dio; 2° l'*essere comunissimo*, che è la *specie dell'essere* che esiste separata nelle menti prese in senso subiettivo, e che costituisce le stesse menti in senso obiettivo; 3° e l'*essere* che costituisce tutte le singolari sostanze come subietto delle modificazioni e passioni, e di tutti i predicati. Ora, la scienza è sempre degli universali; laonde delle singolari sostanze finite non si dà scienza, ma si conoscono colle specie loro che sono nella mente e col senso. Ma poichè l'*essere come essere* è egli stesso ad un tempo e specie universale e singolare sussistente, risulta che si conosca per sè, e però che sia intelligibile anche come singolare, chè quello stesso essere che è sussistente come singolare è anche universale, specie universalissima, specie delle specie. L'essere dunque è per sè conoscibile. E poichè le specie dell'altre cose sono nella Mente oggettivamente presa, cioè nell'Essere, perciò coll'essere e nell'essere si conoscono l'altre cose.

269. Ma è necessario, che noi vediamo come l'*essere* possa esser *predicato*. Poichè se attentamente si considera ben si vedrà,

(1) Τὸ γὰρ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, πάθος ἢ ἕξις, ἢ διάθεσιν, ἢ κίνησις, ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων εἶναι, λέγεται ἕκαστον αὐτῶν ὄν. *Metaph.* X (XI), 3.

che egli ha una natura interamente diversa da tutti gli altri predicati; e benchè Aristotele non esponga chiaramente questa differenza, egli è mosso a fare un'eccezione all'essere, perchè n'ha il sentimento. E veramente di che mai si può predicare l'essere? Forse del nulla? No certamente. Di qualche materia o potenza, di qualche specie od atto? In tal caso si supporrebbe che prima dell'essere ci fosse qualche cosa, che potesse servire di subietto all'essere predicato. Ma prima dell'essere non c'è nulla, perchè se ci fosse, sarebbe già essere (1): egli dunque è veramente il *primo subietto* (dialettico) di cui tutto il resto si predica. L'essere dunque non si predica, che dell' essere stesso. Ora, come non manca d'osservare Aristotele, la predicazione si fa nel pensiero (2), e propriamente consiste nell'applicare l'*essere intelligibile* o ideale al reale sensibile o a un altro intelligibile che è precedentemente nella mente. L'essere intelligibile fa conoscere all' uomo la *natura* dell'essere, unica e semplice (3): nei sentiti dunque e negli altri intesi si *riconosce* questa natura dell' essere: è una identificazione dell'*essere* inteso e che è in potere della mente col sentito o coll'inteso precedentemente, ma questa identificazione non si può fare che in quel grado e modo che è determinato dallo stesso sentito ed inteso, il quale fa il personaggio

(1) Aristotele ben vide che non si poteva andare all'infinito coi predicati e conveniva arrestarsi ad un *subietto* che non potesse esser più predicato. Andando avanti per questa via giunse alla *materia* quasi ad un primo subietto (*Metaph*. VI (VII), 13). Ma qui giunto vide che la materia non era un ente in modo che da sè sola potesse costituire un subietto: tornò dunque indietro cercando quella ch'egli chiama la causa della materia, τὸ αἴτιον τῆς ὕλης, e vide che questa dovea esser la specie o essenza sostanziale, la quale è un semplice. Conchiuse dunque che oltre a questi semplici non c'era da cercar altro, perchè costituivano l'essere del subietto e della materia, e conveniva intenderli senza predicazione; φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι τις ζήτησις, οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων. *Metaph*. VI (VII), 13.

(2) Τό δ' ὡς ἀληθῶς ὄν, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς, τὸ μὲν ἔστιν ἐν συμπλοκῇ τῆς διανοίας, καὶ πάθος ἐν ταύτῃ. *Metaph*. X (XI), 8.

(3) La *natura dell'essere* è unica; ed è perciò, che egli dice essere oggetto d'un' unica scienza. « Poichè, dice, noi cerchiamo i principî e le cause più « elevate (τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας), è chiaro ch'esse devono essere « come d'una certa natura per sè, ὡς φύσεώς τινος αὐτάς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὑτήν ». *Metaph*. III (IV), 1.

di subietto, benchè non esista se non per una tale identificazione della mente. La spiegazione dunque di questo mistero consiste nella distinzione tra l'essere reale e l' essere ideale o intelligibile, che gli antichi non avevano colta, o certo non aveano mantenuta costantemente. Se dunque si domanda se l'essere predicato d'ogni cosa è universale, si dovrà rispondere di sì avanti la predicazione; ma colla predicazione egli diventa uno con ciò di cui si predica, e perciò l'essere della cosa di cui esso si predica è reale o ideale, sostanza o accidente, assoluto o relativo; perchè l'essere universale che si predica è suscettivo di divenire tutto ciò mediante la predicazione.

270. Quindi se l'essere si predica d'una sostanza reale e compiuta, egli stesso dopo la predicazione è sostanza reale e compiuta. Ma se si predica di cosa accidentale e relativa, egli dopo la predicazione non è un ente compiuto, ma ente in senso equivoco, ente imperfetto, parte di ente e non ente.

Acciocchè dunque l'ente, che si predica, dopo la predicazione, sia *ente compiuto*, conviene che sia predicato della *sostanza reale:* e tuttavia non è meno vero che avanti la predicazione egli è essere universale, e universalmente predicabile, tanto della sostanza, come del quanto, del quale, del relativo.

Ma poichè avanti la predicazione è il medesimo essere che dopo la predicazione, come accade che dopo la predicazione diventi così vario e molteplice, e talora non si possa dire più semplicemente ente, come quand'è predicato dell'accidente?

La ragione di ciò si è che avanti la predicazione l'essere è in potenza tutto ciò che dopo la predicazione è in atto: ora alcuni di questi atti come gli accidentali, non sono atti compiuti dell'essere, ma parte di atti e però smarriscono la denominazione semplice di essere, benchè tali atti parziali si riducano agli atti completi. Ora ciò che è in potenza e ciò che è in atto appartiene allo stesso genere, secondo Aristotele; e però quella scienza prima che tratta dell'essere come essere, tratta anche delle passioni dell'essere come essere. Di più tra gli atti compiuti dell'essere ce n'ha uno ultimatissimo e compiutissimo, anteriore a tutti gli altri, dal quale gli altri dipendono come da loro causa finale, e quest'è Dio; onde la Prima scienza dee trattare principalmente di Dio. Così questa scienza ha per oggetto ad un

tempo: 1° Dio, essere attualissimo; 2° l'essere in potenza o comunissimo; 3° le partecipazioni di quest'essere, considerate non a parte, ma come passioni dell'essere come essere (1).

CAPITOLO XX.

Con qual secreto ragionamento Aristotele si venne formando nella mente il suo sistema dell'Universo.

271. Che cosa si presenta al pensiero del filosofo? Tutto, tale qual è l'universo. Questo, per ipotesi assunta (chè prove efficaci non se ne danno e le inefficaci trapassiamo per brevità), è sempre stato. Dunque ci si dovea trovare tutto ciò che c'è al presente. Poteva sussistere l'Universo solo materia corporea senza alcun'*anima vegetativa?* No, risponde, perchè senza questa non c'è l'anima sensitiva. Ma non potrebbe esistere l'Universo senza alcun'anima sensitiva? In tal caso non si potrebbe più concepire esistente cosa alcuna, ὅλως τ' εἴπέρ ἐστι τό αἰσθητόν μόνον, il solo corpo sensibile, οὐδὲν ἄν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμψύχων. (2). Poteva esistere l'Universo senza l'intelligenza, ossia l'anima intellettiva? Impossibile del pari, perchè in tal caso non essendoci che i senzienti, e in essi i sensibili; e questi essendo apparenze relative, non esisterebbero che relativi, il che è assurdo (3). Poteva esistere l'anima intellettiva senza degl' intelligibili? Nè pure, perchè la mente non è tratta al suo atto, che da una specie di contatto cogl'intelligibili, νοῦς δὲ ὑπό τοῦ νοητοῦ κινεῖται (4). Aristotele dunque trova, che nell'università delle cose, ci sono e ci devono essere sempre state queste cinque cose: 1° della materia corporea; 2° degli esseri negativi; 3° degli esseri sensitivi; 4° degli esseri intellettivi; 5° degl'intelligibili; e che se un

(1) Ἔστιν ἐπιστήμη τις, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν, καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. *Metaph.* III (IV), 1.

(2) *Metaph.* III (IV), 5.

(3) Ὥστε ὁ λέγων ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ, ἅπαντα ποιεῖ τὰ οντὰ πρός τι. *Metaph.* III (IV), 6.

(4) *Metaph.* XI (XII), 7. — Se non ci fossero gl'incorruttibili, e tali sono gl'intelligibili, dice Aristotele, che niente ci potrebbe essere, εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐδὲν ἂν ἦν. *Metaph.* VIII (IX), 8.

solo di questi anelli mancasse, non potrebbero più esistere gli altri. Questi anelli poi sono collegati così, che il seguente è il precedente in atto, e il precedente è il seguente in potenza. Quindi la materia corporea è in potenza l'anima vegetativa, la quale è l'atto di quella, che l'anima vegetativa è l'anima sensitiva in potenza, e questa l'atto di quella, che l'anima sensitiva è l'intellettiva in potenza, e questa l'atto della sensitiva; che l'anima intellettiva è gl'intelligibili in potenza, e questi sono l'atto di quella. Così costituito e organato l'universo, si fa a spiegare la generazione delle cose. Osserva, che certi corpi passando all'atto metton fuori l'anima vegetativa e questa la sensitiva, e questa passando all'atto l'anima intellettiva e questa passando all'atto gl'intelligibili.

272. Ma come si fa questo passaggio? Risponde; è sempre una cosa in atto, quella che opera e trae un'altra cosa che è in potenza al medesimo atto, la potenza non si move da se stessa, ma solo asseconda e segue il movente. Se dunque ci hanno delle cose che relativamente ad altre sono in potenza, queste però che sono in potenza, non potrebbero passare al loro atto, se non per la mozione d'altre cose che sono in quel medesimo atto, a cui esse passano. Laonde se rispetto a quelle cose, che, essendo in potenza, passano all'atto, la potenza precede, l'atto sussegue: questo però, assolutamente parlando, precede sempre la potenza, cioè deve esistere in altre cose. E poichè la potenza e l'atto non sono che un medesimo ente, quindi tutte le cose si continuano, e sono come un ente solo che va passando a diversi stati o gradi d'eccellenza; non mancando mai questi gradi, che traggono e sollevano a sè quella porzione di natura rimasta indietro in uno stadio inferiore (1).

273. Fermandoci qui, dicevamo che questo ingegnoso sistema non regge ad un esame rigoroso. Invano ricorre a questo principio vero e acutissimo, che « l'atto di chi opera, si fa in quello

(1) « Secondo dunque cotesta ragione, è manifesto che è *antecedente* per « essenza l'atto alla potenza. E come abbiam detto, di tempo sempre pre- « cede l'atto, un atto avanti l'altro, fino a quello che è del primo movente, ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας, ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως. Ma an- « che questo in principal modo. Poichè le cose eterne sono anteriori alle « corruttibili per essenza ». *Metaph.* VIII (IX), 8.

« in cui si opera (1) ». Primieramente la materia corporea, mancando per sè d'unità, non può mai essere un subietto com'egli stesso riconosce (2), appunto perchè non può esser una: quindi vacilla la base di tutto il sistema.

Di poi quest' espressione « ciò che è in potenza » o è una frase insignificante e che non dice nulla di reale, o significa un germe, un principio, da cui si sviluppi quello che inchiude. In tal caso converrebbe che nella pura materia corporea ci fosse in germe la vita vegetale. Ma se questa ci fosse, non sarebbe più la materia pura ma formata, e non potrebbe poi essere al tutto materia corporea ed estesa, ma già sarebbe un principio inesteso, insito ed operante nella materia; e questo principio solo potrebbe essere il vero subietto dell'anima vegetale, di cui la materia non sarebbe che un puro termine.

Che cosa poi dovrebbe essere l'anima sensitiva in potenza? Se l'anima vegetale, come suppone Aristotele, non sente nulla, in che modo ci può essere un germe del sentimento che non sente nulla? Nel germe si acchiude sempre qualche cosa di ciò che si svolge da esso di poi (3). O conviene dunque ammettere nell'anima vegetale qualche cosa di sentito, per minimo che sia. o riconoscere che non c'è in essa punto nè poco l'anima sensitiva in potenza. Il sentimento dove non è, dovrebbe essere creato del tutto, e non sviluppato; esso differisce di specie, ed anzi di genere da tutto ciò che non sente, e lo stesso Aristotele confessa, senz'accorgersi che così atterra se stesso,

(1) *Metaph.* VIII (IX), 8.

(2) Quindi dice, che il domandare perchè una cosa sussista, è domandare la *causa* della materia, e dice che questa causa è la *specie*, perchè senza questa la materia non esisterebbe. Ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται. τῆς ὕλης. Τοῦτο δ'ἐστὶ τό εἶδος ᾧ τί ἐστι. *Metaph.* VI (VII), 17. Non c'è dunque un subietto prima della *specie*, se non per astrazione; ma questa è quella che fa esser le cose? E che altro diceva Platone? Se la specie è causa della materia, e quindi a questa precedente, e prima di essa non c'è alcun subietto materiale, e se la *specie* non dipende dalla materia, ma viceversa, non siamo qui già sulla via per conchiudere: 1° che la specie può sussistere da sè sola; 2° che la stessa *materia* è contingente, dipendente, e ha ricevuto l'essere?

(3) V. la dottrina del seme o germe in Aristotele stesso. *De Gener Anim.* I, 21; II, 5; *Metaph.*

che la produzione si fa entro la stessa specie, e dall' univoco (1).

Medesimamente, non contenendo il sensibile l'*essere* delle cose, che è l'oggetto, secondo Aristotele, dell'intelligenza, come l'intelligibile si potrà trovare in potenza nel sensibile? E come potrà ridursi all'atto quello che non c'è? e non dovrà piuttosto crearsi dal nulla? O dunque « trovarsi in potenza », è un suono vano; o se vuol dire trovarsene qualche parte, per quanto involuta, già non è più vero, che il sensibile non sia che fenomenale e puramente relativo, come pur insegna Aristotele. Da tutte parti dunque crolla cotesto sistema, rimanendo però veri certi principî e certe parti accidentali.

CAPITOLO XXI.

Di novo d'una specie separata e sussistente secondo Aristotele.

274. Arrivati noi qui agl' intelligibili d'Aristotele, ci si offre di novo la questione che abbiam trattata precedentemente: se ci sia per Aristotele qualche intelligibile, che sussista da se solo. Su cui ci par necessario d' aggiungere alcune altre considerazioni, essendo questo il nodo più difficile di tutto l'Aristotelismo, e il più controverso.

E già abbiam veduto, che Aristotele distingue le *specie* in quelle che sono in natura, e in quelle che servono all'uomo di norma nell'opere dell'arte. Sulla quale distinzione osserviamo, come Aristotele non concepisca la *specie* unicamente come un'idea, che fa conoscere le cose, ma confondendo la specie-idea colla forma-reale delle cose, (cioè col loro atto immanente), dà a questa

(1) Μετά ταυτα, ὅτι ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίνεται οὐσία. *Metaph*. XI (XII), 3. — Καὶ γὰρ ἡ φύσις ἐν ταὐτῷ γίγνεται. Ἐν τῷ αὐτῷ γὰρ γένει τῇ δυνάμει. — Εἴρηται δὲ ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις, ὅτι ἅπαν τὸ γινόμενον γίνεται ἔκ τινός τε, καὶ ὑπό τινος· καὶ τοῦτο τῷ εἴδει τό αὐτό. E soggiunge che « di tutto ciò che si fa, un qualche « cosa è fatto, e qualche cosa di quello che si move, deve esser già mosso, « così è necessario che chi impara abbia già qualche cosa della scienza ». (*Metaph*. VIII (IX), 8). Onde come potrà prodursi la scienza nell'anima sensitiva dove al tutto non è?

forma reale un'efficienza nella cosa stessa che non può certamente dare alla pura *specie ideale*, che sta nella mente dell'artista, la quale è bensì efficiente, ma nell'artista, non nella cosa dall'artista prodotta (1). Questa confusione del reale coll'ideale impaccia tutto il sistema aristotelico, e in qualche parte anche

(1) Platone considera certamente la *specie* in questi due modi, ma non vede l'equivoco che nasce dando il nome di *specie* tanto all'atto o, se piace così chiamarlo, alla forma reale, quanto all'*idea*: Aristotele all'incontro le identifica e condanna Platone, perchè disse le *sostanze ideali* equivoche alle *sostanze sensibili* (*Metaph.* I, 6). Stabilendo dunque Aristotele, che le specie si possono considerare come idee e come forme reali, da questa doppia considerazione delle specie trae un argomento contro i Platonici, cercando di metterli in contraddizione con se stessi: « Voi arrecate due argomenti per provare l'esistenza delle specie, viene egli a dire, l'uno tratto dalla scienza che non ci potrebbe essere, senza che ci fossero delle entità eterne ed immutabili: l'altro, dalla necessità di spiegare l'esistenza degli enti reali del mondo, che non sarebbero se non partecipassero delle essenze eterne, e così fossero quello che sono. Ma questa seconda ragione non esige altre specie, che quelle delle sostanze, perchè la partecipazione non si fa per accidente, ma essenzialmente. Onde è necessario, che la sostanza singolare che non si predica d'altro subietto (ᾗ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται), sia quella che partecipa: l'accidente all'incontro che si predica d'un subietto (qui Aristotele confonde l'*accidente ideale*, che si predica, coll'*accidente reale* che non si predica) non parteciperebbe la specie che per accidente, non avendo esistenza propria fuori della sostanza. Così se una cosa partecipasse del doppio considerato in sè stesso, questo doppio in sè sarebbe egli stesso una specie eterna per accidente, avendo bisogno d'un subietto eterno in cui essere: converrebbe dunque dire, che quella cosa partecipasse d'una specie che sarebbe eterna per accidente, e non tale per sè: il che è assurdo ed escluso dallo stesso sistema platonico. Le specie dunque, necessarie a spiegare l'esistenza delle cose reali mediante la loro partecipazione, non sarebbero che delle *specie sostanziali*. La prima ragione all'incontro, cioè quella per la quale si vuole ammettere le idee come entità eterne pel bisogno della scienza esige che ci sieno *specie* di tutto, delle negazioni, delle cose che sono già perite, dei relativi, ecc. Vi ha dunque contraddizione tra le due ragioni che usate per dimostrare, che le specie devano esistere per sè eternamente » (*Metaph.* I, 9; XII (XIII), 4, 5). Da questi luoghi risulta: 1° che Aristotele s'accorse, che le *specie*, come mezzo a conoscere le cose, sono assai più che non sieno le specie come *forme reali* delle cose; 2° che a queste assegnò delle qualità e prerogative che negò a tutte le altre; 3° che tuttavia conservò per le une e per le altre lo stesso nome di *specie*, senza accorgersi che era una denominazione equivoca: onde l'impaccio e la buia difficoltà di molti suoi ragionamenti.

quello di Platone, a cui Aristotele riferisce la distinzione tra la specie negli enti naturali, e nei prodotti dell'arte (1).

Alla *specie artistica* dunque nega a dirittura, come vedemmo, l'esistenza da sè; delle specie naturali non parla così reciso. Riprendiamo le sue parole: « D'alcuni enti, la quiddità (*τόδε τι*) « non esiste fuori della sostanza composta (*παρὰ τὴν σύνθετον « οὐσίαν*), come la specie (*τὸ εἶδος*) della casa, se non è l'arte. « Di questi enti non c'è nè generazione, nè corruzione, ma in « un'altra maniera sono e non sono, sia la casa senza materia, « sia la sanità (2), e tutto ciò che è secondo l'arte (3) ». E ancora. « Se le *οὐσίαι* siano separabili non è punto chiaro, se « non che d'alcune è manifesto, che ciò non accade, come di « quelle che non possono esistere fuori di certi individui (*παρὰ « τά τινὰ*), come la casa e il vaso. Forse che non sono essenze « nè un che nè queste stesse cose, nè qualunque dell'altre che « non sussistono per natura. Di fatti, si potrebbe porre per es- « senza ne' corruttibili solo la natura (4) ».

275. Osserviam dunque su questo luogo che il negare il titolo d'essenze alle specie artistiche, riservandolo alle sole specie naturali, che costituiscono la *natura* delle cose e il principio della generazione e della corruzione, è consentaneo al suo sistema, il quale non ammette con Platone che l'Universo sia creato da Dio come da un artefice, sull'*esemplare* delle proprie

(1) « Laonde non male Platone dice, che specie sono tutte le cose natu- « rali (*ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει*), se pure anche di queste, come il fuoco, la « carne, il capo. Che tutte sono materia, e l'ultima soprattutto sostanza ». (*Metaph*. XI (XII), 4). Le parti come fuoco, carne, capo, sono *materia* rispetto al tutto come dice in tanti luoghi Aristotele.

(2) Il confondere la *sanità*, che è un effetto anche naturale colla specie artistica della casa, è una di quelle confusioni che suol fare Aristotele, a punta sempre di dialettica. Aristotele considera la sanità come l'effetto di due cause, dell'arte e del caso, o anche della natura. *Metaph*. VI (VII), 9.

(3) *Metaph*. XI (XII), 3.

(4) *Εἰ δ' εἰσί τῶν φθαρτῶν αἱ οὐσίαι χωρισταί, οὐθεν πω δῆλον. Πλὴν ὅτι γε ἐνίων οὐκ ἐνδέχεται, δῆλον, ὅσα μὴ οἷον τε παρὰ τὰ τινὰ εἶναι, οἷον οἰκίαν ἢ σκεῦος. Ἴσως μὲν οὐδ' οὐσίαι εἰσὶν οὐδέ τι αὐτὰ ταῦτα, οὐδέ τι τῶν ἄλλων, ὅσα μὴ φύσει συνέστηκε. Τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἄν τις θείη τὴν ἐν τοῖς φθαρτοῖς οὐσίαν.* *Metaph*. VII (VIII), 3; VI (VII), 5; XI (XII), 3.

eterne idee, ma vuole, che tutto sia stato sempre, e questo tutto si rimova eternamente e cangi per que' quattro modi di trasmutazioni che abbiamo indicati, rispondenti alle quattro prime e fondamentali categorie.

S'osservi anche quell'espressione, che d'alcune specie non può *accadere* così: ἐνίων οὐκ ἐνδέχεται: per la quale sembra che consideri come accidentale a tali specie il sussistere separate. Con questo egli allude indubitatamente all'anima intellettiva, che considera, come *specie* del corpo corruttibile, negando che preesista al corpo, come pare facesse Platone o alcuno della sua scuola, sebbene conceda che sopravviva al corpo, corrompendosi accidentalmente questo.

276. Escluse dunque le specie artistiche, veniamo alle naturali che oltre esser mezzo del conoscere, quando rimangano nella mente separate dalla materia corporea, sono anche *forme* degli enti della natura (1).

Richiamiamo il gran principio aristotelico, che « niente di quello che è in potenza è eterno, ἔστι δ'οὐδέν δυνάμει ἀΐδιον (2), e che se c'è una specie separabile, questa dee essere in atto, ἐνεργείᾳ, μὲν γὰρ τὸ εἶδος, ἐὰν ᾖ τὸ χωριστὸν » (3). Questo principio ci conduce egli a qualche specie in atto compiuto e separabile?

Primieramente non è da discorrere della *privazione*, che si riduce alla *specie*, essendo o il mancamento della specie, o la specie opposta (4). Di poi, i generi e tutti gli universali incompiuti, non avendo l'ultimo atto, sono da Aristotele dichiarati *materia* (5).

(1) Lo Stark riconosce che, secondo Aristotele, la specie o essenza che è nelle cose naturali, è identica con quella che sta nella mente, onde scrive che *finis cogitatio cujusque rei generationi subest* (il che pare a noi troppo, negando Aristotele ogni pensiero alle cose materiate), e appresso: *Ab altera tamen parte eadem illa essentia in rebus ipsis inest easque format atque per generationem ad finem suum tendit. Duplex igitur formae actus est, unus, qui in se ipso manet* (nella mente, o anche da sè? quest'è la questione); *alter, qui ad aliud refertur atque in alio est, etsi ex utroque quodammodo unus atque idem fit* (*Phys.* III, 3). Comm. qua exposita est Aristotelis de intelligentia sive mente sententia. Neo-Ruppini, 1833, p. 22, 23.

(2) *Metaph.* VIII (IX), 8.

(3) Ivi, XI (XII), 5.

(4) Ivi, VI (VII), 7.

(5) — Τὸ δὲ γένος ὕλη οὗ λέγεται γένος. *Metaph.* IX (X), 8.

In terzo luogo, non possono essere separate le specie degli accidenti, perchè questi non hanno l'atto per sè, onde dice: « Altre cose essendo separabili, altre non separabili, quelle sono « sostanze », (nel senso di sostanze primarie e singolari), « e « perciò cause di tutte l'altre cose (1) ».

277. Rimosse queste tre classi di specie, che rimane? Rimane da sè la mente, specie ultimata, e separabile non solo di concetto, e anche realmente, non solo dal corpo (se pure Aristotele rimane a questa altezza), ma anche dal resto dell'anima: e la mente è il complesso degl'intelligibili.

Gl'intelligibili dunque, per riassumere, sono specie, e generi: e le specie altre sostanziali, altre accidentali: queste ricevono il loro esser da quelle; la specie sostanziale è più atto della specie accidentale. I *generi* poi sono più potenza delle specie, e ricevono il loro atto in queste (2).

Le specie sostanziali ancora si considerano o come *termini* dell'atto intellettivo e contemplativo, o come *atti* intellettivi esse stesse per la solita o almen frequente confusione che fa Aristotele tra la *specie* e l'*atto*. Secondo la prima considerazione, essendo ancora in potenza, non sussistono da sè, e Aristotele riprende Platone, quasi abbia voluto ammettere le idee come essenze prive dell'atto contemplativo, e però potenziali, quando nulla ci può esser d'eterno, che sia in potenza. La qual censura quanto sia ingiusta, scorgesi anche dal X della Repubblica, dove Platone fa, che le idee nascano da atti della divina mente. Che anzi lo stesso Platone non ci sembra andare del tutto immune dalla stessa colpa d'Aristotele, di non avere abbastanza distinto l'*atto* dalla *specie*, termine dell'atto (3).

(1) *Metaph.* XI (XII), 5 « poichè, soggiunge, senza le sostanze non sono le passioni e i movimenti ».

(2) *Metaph.* VIII (IX), 3.

(3) Questa confusione di due cose così distinte vedesi, tra i molti altri luoghi, *Metaph.* VIII (IX), 8, dove dopo toccate quelle cose che operando producono un'opera fuori di sè, dice: « L'azione di quelle cose, che non hanno qualche altro prodotto, eccetto l'azione stessa, è in loro medesime, come la visione nel vedente, e la speculazione nello speculante, e la vita nell'anima: onde anche la felicità, poichè è una certa vita » conchiudendo: « Di che è manifesto, che l'essenza e la specie è atto » ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τό

Per ovviare dunque l'inconveniente di non ammettere come eterne tali specie che in sè contenessero del potenziale, Aristotele pose questo principio, che « in quelle cose che sono scevre « di materia l'intelligente e l'oggetto inteso sono un medesimo, « ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης, τὸ αὐτό ἐστι τό νοοῦν καὶ τό « νοούμενον (1) ». Ma che vuol dire scevre di materia? Non altro, nel linguaggio d'Aristotele, se non senza potenza. Quel principio dunque viene a significare: « Nelle cose dove non c'è potenza, ma tutto atto, l'intelligibile deve essere intelligente; chè altramente quello conterrebbe della potenza contro l'ipotesi ». Donde si conferma quanto abbiamo di sopra toccato, che Aristotele non vede atto puro se non nell'ordine intelligibile, e dentro a questo, nell'*intellezione*, di guisa che « atto puro e del tutto ultimato » e « intellezione » è il medesimo, e quello non è già un genere, ma una cosa con questa specie ultimata.

278. E non basta che le specie sieno attuate e divenute intellezioni: le specie che appartengono al genere della sostanza precedono alle altre in dignità per una maggiore attualità: l'altre che appartengono al genere degli accidenti, esistono per le prime. Le sole specie sostanziali dunque, ossia quell'intellezione che ha per oggetto o atto ultimato la quiddità (ἡ νόησις ἀδιαίρετος, ἡ νοοῦσα τό τί ἦν εἶναι (2)), è la più attuale di tutte.

Ma questo non basta ancora per arrivare a quella specie che sussiste da sè, secondo Aristotele, cioè alla *mente*. Che anzi egli è obbligato di fare, e questo è degno di osservarsi, il cammino contrario. Poichè non qualunque intellezione che abbia un oggetto speciale o singolare, è mente, ma dee averli tutti in potenza. Conviene qui dunque che Aristotele retroceda alla potenza, non a una potenza corporea, ma pure ad una potenza, ed ecco come egli lo fa.

I *generi* sono materia delle specie, specie in potenza (3). Essendo specialmente certi *generi* quelli « che Platone avea ce-

εἶδος ἐνέργειά τίς ἐστι, dove la visione, la speculazione, la vita, la felicità che sono *atti*, sono chiamati *specie* ed *essenza*.

(1) *De An*. III, 4.

(2) *Metaph*. IV (V), 6.

(3) *Metaph*. III (IV), 3, 6; VIII (IX), 3; XIV, 10.

lebrati, e considerati come *idee* fondamentali », si compiace Aristotele di ribassarli sotto le specie. Ma ben presto n'ha bisogno egli stesso e li rialza. Infatti, Aristotele s'accorge che tutta la scienza viene da certi principî, e questi hanno per fondamento gli universali, e i principî primi hanno per fondamento gli universali delle massima estensione. I principî primi dunque non vengono dalle specie, anzi da' sommi generi, e da ciò che è più universale ancora de' generi, l'essere. Alla mente d'Aristotele si presentano dunque, come abbiamo veduto, i generi e gli universalissimi da due aspetti, e ne trae due conclusioni opposte. Quando considera i generi *qualità* comuni delle cose (1), dice contro Platone, che non possono esistere separati dalle sostanze singolari. Da questi universali esclude la sostanza in atto, poichè la sostanza collocata nel primo luogo tra le categorie è la sostanza in potenza, ed è anch'essa una certa qualità, *ποῖον τι* (2). Altre volte invece considera i generi universalissimi, cioè le nature in questi significate, come *intelligibili* e anzi *primi intelligibili;* e sotto questo novo aspetto, esistono nella mente non come *qua-*

(1) Definisce l'universale « ciò che è *comune*: τό δὲ καθόλου, κοινόν. τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου, ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκε. Ora la sostanza all'opposto è propria e non può inesistere in un altro, οὐσία ἡ ἑκάστου, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ. *Metaph.* VI (VII), 13.

(2) *Categ.* 3. — Nel luogo citato (*Metaph.* VI (VII), 13), dopo aver detto che l'*universale* è comune e la *sostanza* è propria, si fa appunto l'obbiezione « che si può predicare di molti anche la sostanza ». E risponde ugualmente che la sostanza che si predica non è propriamente la sostanza, ma un quale ossia un tale: ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε. E poichè il comune ossia l'universale per Aristotele è ciò che è in potenza, perciò la sostanza presa in comune non è che la sostanza in potenza. Onde fattasi l'obbiezione che « l'uomo e l'animale che indicano sostanza può predi-« carsi d'un uomo particolare che pure è sostanza » risponde così: « È impos-« sibile che la sostanza sia composta di sostanze inesistenti come in atto. « Poichè quelle cose che così sono due in atto, mai non sono in atto una « sola cosa. Ma se sono due in potenza, saranno uno, come il duplo da due « metà in potenza: poichè l'atto separa; ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει » (principio profondo della moltiplicazione degli enti). « Laonde se checchessia è per so-« stanza uno, non sarà da sostanze inesistenti, e secondo questo modo di dire « che rettamente usa Democrito. Poichè dice: « esser impossibile che si faccia « o di due uno, o d'uno due, facendo egli sostanze indivisibili le grandezze ». *Metaph.* VI (VII), 13.

lità comuni delle menti, ma come *atti* di ciascuna mente, e questi atti sono *primi principî*, Ma tutti cotesti *atti* o principî si riducono ad uno, cioè a quello di contraddizione, e questo è fondato nell'*essere puro* indeterminato, universalissimo, chè è in potenza tutte le cose. Ora l'intellezione che ha quest'oggetto è appunto la *Mente*. Questa Mente è atto perchè è intellezione, ma è ancora potenza perchè ha un oggetto che è in potenza tutte le cose. Così dice che la mente è de'principî νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν (1), e in essa ripone la divina natura. Poichè se il divino esiste, dice, dee certamente riporsi nella natura separata ed immobile (2).

CAPITOLO XXII.

L'anima intellettiva è una specie media tra la Natura e l'Arte.

279. La *specie sostanziale* dunque, presa come forma reale delle cose, è la quiddità (3), la natura delle cose, e il principio di ogni generazione e movimento (4). La generazione poi tende

(1) *Poster*. II, 15.

(2) Ἡ δὲ πρώτη (φιλοσοφία) καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα· οὐ γὰρ ἄδηλον, ὅτι, εἴπου τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει· καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι, *Metaph*. V (VI), 1.

(3) « La quiddità inesiste nella specie e nell'atto », τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει. *Metaph*. VII (VIII), 3. — Altrove dice, che tien luogo di quiddità, τὸ τί ἦν εἶναι, il *tutto*, la *composizione*, e la *specie*, τὸ ὅλον καὶ ἡ σύνθεσις, καὶ τό εἶδος (*Metaph*. IV (V), 2), dove sono confuse insieme tre classi ben distinte d'idee: 1° l'idea del tutto; 2° l'idea della composizione quando la cosa consiste nell'atto stesso della composizione, come la vita, la sensazione, il fare, il patire; 3° l'idea dell'atto della cosa separato od astratto dalla cosa stessa. Nell'idea del tutto c'è anche la *materia possibile*, se il tutto si compone di materia e di forma, o di potenza e di atto, onde Aristotele stesso osserva che nel concetto ἐν τῷ λόγῳ del circolo di bronzo c'è anche la materia. (*Metaphys*. VI (VII), 7). La *specie* dunque separata dalla materia, non è che il concetto ossia l'idea del *puro atto sostanziale*, astraendo dalla materia, se c'è.

(4) Καὶ τό εἶδος καὶ ἡ οὐσία φύσις. Τοῦτο δ'ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενεσέως *Metaph*. IV (V), 4.

alla specie sostanziale come a suo fine (1). Tutto si move dunque da una specie sostanziale ad un' altra specie sostanziale.

Operando così la Natura, l'ultima e più eccellente e divina specie che perviene a produrre, secondo Aristotele, si è l'anima, e in questa la Mente: tale è il fine dell' operare della natura. Questa gran produzione dell'anima appartiene a quell' efficienza naturale, che Aristotele chiama *generazione*, e che riguarda la produzione d'una sostanza nova: ella si distingue dalle altre tre maniere di permutazioni naturali, che producono solamente delle specie accidentali, che non riguardano la categoria della sostanza, ma alcuna delle altre nove. Ora Aristotele pone questa differenza tra le produzioni *sostanziali*, e le produzioni *accidentali* della natura, che non può esser prodotta una *nova sostanza*, se non esiste già prima una sostanza della medesima specie in atto; laddove gli accidenti novi delle cose possono esser prodotti quantunque precedentemente non esistessero che in potenza, perchè gli accidenti, il *quanto* e il *quale*, non si producono mai in separato dalla sostanza, ma insieme con essa (2).

Da qui procede che ab eterno, secondo Aristotele, doveano esistere delle Menti: perchè altrimenti non se ne sarebbero mai generate di nove.

280. Pervenuta dunque la Natura, per mezzo della sua più eccellente operazione, cioè della generazione, a produrre questo ultimo suo atto puro da materia corporea, che dicesi anima e mente, alla natura non resta altro che fare, ma in quest'ultima

(1) « Consegue dalle cose dette che la prima e propriamente detta *natura* è « l'οὐσία di quegli enti che hanno in sè, come tali, il principio del movimento. « Poichè la materia non si chiama natura se non in quant' è suscettiva di « questo principio ἡ γὰρ ὕλη, τῷ ταύτης δεκτικὴ εἶναι λέγεται φύσις. (*Metaph.* IV (V), 4. Cf. *Phys.* II, 1). — Or sebbene la *natura* sia inerente, secondo Aristotele, alla *specie sostanziale* come forma reale degli enti, aventi in sè il *principio del moto*, tuttavia dice, che questo principio inesiste in essi ora in potenza ed ora in atto, καὶ ἡ ἀρχὴ κινήσεως τῶν φύσει ὄντων, αὕτη ἐστὶν ἐνυπάρχουσά πως, ἢ δυνάμει, ἢ ἐντελεχείᾳ, (*Metaph.* IV (V), 4): la natura dunque è atto perchè è specie, ma il principio del moto che è in essa, ora è in potenza, ora in atto: indizio manifesto, che la *potenza* e *l'atto* sono concetti relativi.

(2) Ἀλλ' ἴδιον της οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἐστιν, ὅτι ἀνάγκη προϋπάρχειν ἀεὶ ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν ἣ ποιεῖ, οἷον ζῷον εἰ γίνεται ζῷον· ποῖον δὲ ἢ ποσόν οὐκ ἀνάγκη, ἀλλ' ἢ δυνάμει μόνον. *Metaph.* VI (VII), 9.

sua specie, come in termine della sua fatica, riposa. Ma qui appunto è già con ciò posta in essere una nova causa d'operare, e questa è l'Anima stessa intellettuale, dotata di diverse potenze, e che dà luogo ad una nova serie di operazioni. A queste e a' loro prodotti dà il nome di *effezioni* ποιήσεις, per distinguerle dalle generazioni, e le distingue secondo le potenze dell'anima; in qualche luogo ne fa tre classi: quelle che vengono dall'Arte, quelle che dalla Forza, e quelle che dal Pensiero (1). Altrove dice che « ogni pensiero (διάνοια) o è pratico, o fattivo, o speculativo (2) ». Il *pensiero fattivo* è quello che produce qualche opera al di fuori come quello dell'architetto che fabbrica la casa, o del poeta che compone un carme. Poichè osserva Aristotele che « d'alcuni (agenti) il termine è l'uso, come « la visione della vista, e dalla vista non si produce alcun'altra « opera fuorchè la visione: da alcuni altri poi si produce qual- « che cos'altro, come la casa dall'Arte d'edificare oltre l'atto « dell'edificare (3) ». Or dunque quel pensiero che, movendo altre potenze, produce un'opera esterna è detto da Aristotele *fattivo*: quel pensiero poi la cui azione non esce dal subietto pensante o è *speculativo* se è una pura contemplazione che non esca dalla mente, o è *pratico*, se c'entra la volontà, come nelle operazioni morali ed eudemonologiche. Dice dunque che « il prin- « cipio delle scienze fattive in chi fa o è la Mente o l'Arte o « qualche Forza: delle pratiche poi in chi agisce è l'elezione; « poichè è lo stesso l'agibile (il pratico) e l'eleggibile (4) ».

281. Ora, come tutta l'attività della Natura è, secondo Aristotele, annessa alla *specie* come forma reale, così tutta l'attività dell'Anima intellettiva, che è l'altra causa da Aristotele spesso compresa sotto la denominazione di Arte, è del pari la

(1) Αἱ δ' ἄλλαι γενέσεις (qui si prende questa parola in generale per ogni produzione) λέγονται ποιήσεις. Πᾶσαι δέ εἰσιν αἱ ποιήσεις, ἢ ἀπὸ τέχνης, ἢ ἀπὸ δυνάμεως, ἢ διανοίας. *Metaph.* VI (VII), 7. Soggiunge poi, che alcune di queste stesse produzioni si fanno anche dal caso e dalla fortuna, ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης; il che fa veramente pietà in bocca d'un filosofo. — Cf. *Metaph.* V (VI), 1.

(2) Ὥστε εἰ ἡ ἅπασα διάνοια ἢ πρακτική, ἢ ποιητική, ἢ θεωρητική κτλ. *Met.* V (VI), 1.

(3) *Metaph.* VIII (IX), 8.

(4) Τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἢ νοῦς ἐστιν, ἢ τέχνη, ἢ δύναμίς τις. Τῶν δὲ πρακτικων, ἐν τῷ πράττοντι ἡ προαίρεσις. Τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ τό προαιρετόν. *Metaph.* V (VI), 1.

specie come idea, ossia mezzo del conoscere. « Dall'Arte, dice, « si fanno quelle cose la cui *specie* è nell'anima. Chiamo specie « la quiddità di ciascuna cosa e la prima essenza » (1). E reca questo esempio tratto dall'Arte medica: « La sanità è la ragione « che è nell'anima e nella scienza. E si fa sano (l'infermo) col-« l'intendere (del medico) (2) ». E conchiude: « Laonde accade « che in qualche modo dalla sanità si faccia la sanità, e dalla « casa scevra di materia la casa che ha materia. Poichè la « medicina e l'architettura è la specie della sanità e della casa. « Chiamo poi essenza senza materia la quiddità (3) ».

L'Arte ancora osserva la stessa legge ontologica della Natura, che « quello che agisce sia un ente in atto (qual è la specie) che opera su ciò che è ente in potenza traendolo all'atto (4) ».

Dichiara poi come il pensiero produca un effetto esterno come la sanità o l'edificio. Dice che egli trascorre tutta la serie dei mezzi fino che ne trova uno che è in suo potere e che è poi causa naturale degli altri. Così, a ragion d'esempio, il pensiero del medico arriverà alle fregagioni che è in suo potere di fare sul corpo dell'infermo. Conosciuto questo, mette in atto le sue forze fisiche: eseguite le fregagioni, queste da sè promovono il calore, il calore produce l'equilibrio degli umori e dell'interne forze: e questo la sanità. Conchiude che è impossibile che l'Arte faccia nulla, se non preesiste qualche cosa naturalmente (5).

In quest'operare poi dell'Arte distingue il primo movimento, che viene dal principio e dalla specie e lo chiama *intellezione*, quello poi che viene dall'ultima intellezione, come nell'esempio addotto le fregagioni, lo chiama *effezione* (6).

(1) *Metaph.* VI (VII), 7. E qui nota Aristotele che talora invece della *specie* è la *privazione* quella che produce l'effetto, perchè la specie de'contrarî è la stessa, καὶ γὰρ τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος, non essendo l'essenza della privazione che l'essenza opposta, τῆς γὰρ στερήσεως οὐσία, ἡ οὐσία ἡ ἀντικειμένη.

(2) Ἡ δὲ ὑγίεια, ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος, καὶ ὁ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ. Γίνεται δὲ τὸ ὑγιές, νοήσαντος. Ivi.

(3) Ivi.

(4) Λόγος δὲ τοῦτο, ὅτι ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος, τὸ δυνάμει ὂν γίνεται ἐν τοῖς φύσει ἢ τέχνῃ γινομένοις. Ὥστε δέοι τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφὴν ἐν ἐκείνο εἶναι. *De Gener. Anim.* II, 1.

(5) Ὥστε καθάπερ λέγεται ἀδύνατον γενέσται εἰ μεδὲν προϋπάρχοι. *Met.* V (VI), 7.

(6) Τῶν δὲ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καθεῖται, ἡ δὲ ποίησις· ἡ μὲν ἀπὸ τῆς

La specie dunque tanto nella Natura quanto nell'Arte è il principio dell'attività e de' movimenti. Ma se tutte le specie nell'anima sono acquisite, come l'anima sarà un principio operante? Aristotele risponde che la stessa anima intellettiva è una specie (1). E dice la Mente, come abbiamo più volte detto, « la specie delle specie ». Ma poichè il pensiero speculativo è il principio e il fondamento del pratico e del fattivo, e quindi di tutta l'attività dell'anima intellettiva, gioverà che, richiamando le cose dette, e svolgendole in parte maggiormente, cerchiamo di dare la maggior luce alla teoria aristotelica intorno all'intelligibile ed al divino. Perocchè con questo sviluppo l'anima si provvede di specie determinate, di cui si compongono le arti, e ogni specie è novo principio d'azione.

CAPITOLO XXIII.

Primo sviluppo del pensiero speculativo.

282. Dalle cose vedute fin qui sembra che in Aristotele compariscano su questo argomento due dottrine opposte.

Noi possiamo compendiare la prima in questo modo: « i corpi hanno le specie sensibili *in potenza:* quando essi affettano un essere vivente, un animale, suscitano nella sensibilità dell'animale le specie sensibili in *atto*. Queste specie sensibili nell'animale hanno le specie intelligibili *in potenza*. Quando l'animale di cui si tratta, abbia un'anima intellettiva, le specie intelligibili che sono in potenza nella sua sensibilità, si suscitano in *atto* nel suo intendimento ».

Queste formole hanno un'apparenza di rigore e di chiarezza: ma quando si vogliono spiegare in altre parole, s'oscurano. La espressione in *potenza* può intendersi in due modi: quindi due dottrine.

O le *specie sensibili* sono in potenza ne' corpi così fattamente.

ἀρχῆς καὶ τοῦ εἴδους, νόησις· ἡ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως, ποίησιν. *Met.* VI (VII), 7.

(1) La definisce in generale, οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον. Τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδὶ σώματι, κτλ. *De An.* II, 1.

che il senso, che le riceve in atto, non faccia altro che separarle dalla materia: e in tal caso esse sono veramente ne'corpi, unite colla materia.

O le *specie sensibili* non sono punto nè poco ne' corpi, ma coll'azione de'corpi sull'organo sensorio del vivente si suscitano in esso; e in tal caso ne'corpi c'è soltanto una forza bruta ed insensata, che occasiona però le sensazioni nel subietto senziente.

Una simile alternativa si faccia rispetto alle specie intelligibili: e si avranno le due dottrine che dicevamo. Ora egli pare che Aristotele or pieghi all'una ed ora all'altra.

283. La prima intanto sembra cozzare con certe verità da Aristotele stesso insegnate. Questo filosofo accorda veramente ai corpi la condizione di sostanza realmente individua (1), ma nello stesso tempo sente la difficoltà d'una tale concessione. — La materia corporea non ha unità. — Lo vede; e risponde che il corpo riceve l'unità dalla specie o forma, con che ammette veramente inesistere ne'corpi bruti delle *specie*. — Ma che specie sono coteste? Non intelligibili (2). Forse sensibili? Nè pure essenzialmente, chè un corpo di minima grandezza non è sensibile (3). Non è dunque dell'essenza del corpo l'avere forme sensibili, non essendogli necessario l'avere una certa grandezza. Aristotele ricorre alla sua diletta espressione: « gli è essenziale l'averle in potenza, chè il corpo piccolo può farsi grande ». Vana risposta; il corpo grande, in quanto è grande, non è un corpo, ma un aggregato di corpi de'quali ciascuno non è sensibile. — Di novo: un corpo grande, che è uno fenomenalmente, avrà *forme sensibili?* Nè pure, almeno fino che agendo nel subietto senziente non vi produca le sensazioni: le specie sensibili non possono essere che *passioni* del senziente, come le chiama lo stesso Aristotele (4): le forme sensibili son dunque nel senziente e non nel corpo. Replica che in questo sono in atto, ne'corpi in po-

(1) *Metaph.* IV (V), 8; XII (XIII) 2.

(2) *De Sensu*. 6.

(3) Ivi.

(4) Ἐπεὶ οὖν τὰ μὲν πάθη ὡς εἴδη λεκτέον κτλ. E appresso pure dice che « le specie sensibili » nè sono corpi, nè avvengono senza corpi, ma sono « passione e moto »: ἔστι δ' οὔτε σώματα ταῦτα, ἀλλὰ πάθος καὶ κίνησίς τις — οὔτε ἄνευ σώματος. *De Sensu*, c. 6.

tenza, perchè l'azione di questi le suscita (1). Sia, ma in tal caso si vuol dire non già che ne' corpi ci sieno *specie sensibili*, ma soltanto una certa forza e virtù d'eccitarle nel subietto senziente: e a questa virtù si dà la denominazione impropria di specie sensibili in potenza. Parliamo dunque chiaro: ne' corpi non ci sono in nessun modo forme sensibili, nè pure in potenza; queste sono in potenza nello stesso subietto senziente prima che ci sieno eccitate; eccitate poi, sono nel medesimo in atto. Poichè dove le specie sensibili sono in potenza, ivi solo s'intende che possano essere eccitate ed attuate.. Il che, si noti, procede dai principî stessi d'Aristotele, il quale molto acutamente dice: « La natura si fa nel medesimo, *ἡ φύσις ἐν ταὐτῷ γίγνεται*: « poichè nello stesso genere della potenza », e poco appresso: « poichè sempre da ciò che è in potenza, si fa l'ente in atto » da un atto esistente (2) », e un atto dello stesso genere e specie (3). Ora, il corpo materiale non avendo nulla di sensitivo in sè, non può avere un atto nell' ordine sensitivo, non avendo una potenza che sia nella stessa specie, nè nello stesso genere della sensazione. E veramente un corpo esterno operante sui nostri sensori altro non fa che cagionare un certo movimento o spostamento di molecole, e questo movimento locale è in effetto nello stesso genere e specie della potenza che egli ha di moversi localmente: la sensazione all'incontro non è effetto di cotesto corpo esterno, ma del principio sensitivo che in potenza trovasi nello stesso genere e specie dell'atto della sensazione particolare, perchè l'anima sensitiva è ella stessa un sentimento (*Antropol.* 322—325) (4).

(1) *Specie in potenza* e *specie nella materia* per Aristotele è il medesimo: ma intende sempre *forme sensibili*. I commentatori poi hanno convertito le forme in potenza in un terzo genere di forme, cioè *specie materiali*, e anche queste le considerarono in potenza ed in atto. Questo terzo genere non esiste in Aristotele, che considera sempre le *specie* in relazione al senso o all'intelletto. Ad ogni modo, queste forme materiali non hanno nulla di sensibile in sè, nè in germe, nè in altro modo.

(2) *Ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος, γίνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος.* ***Metaph.*** VIII (IX), 8.

(3) Poichè dice: *Τῷ δὲ χρόνῳ πρότερον ὧδε, τῷ εἴδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον.* ***Metaph.*** VIII (IX), 8.

(4) Aristotele dirà che l'azione del corpo esterno è fatta sopra un animale

284. La natura corporea dunque ed inanimata non ha specie sensibili (1): ma queste, se *specie* si voglion chiamare, appartengono ad un'altra natura, a quella del corpo animato, termine dell'anima sensitiva. Pure il corpo esterno si sente come forza che immuta, relativamente alla disposizione dello spazio, il sentito dotato d'estensione: e questa forza si compone e quasi si veste del sentito, e di queste due cose di diversa natura, se ne fa una nella percezione dello spirito. Indi l'illusione di credere, che le specie sensibili appartengano a'corpi esterni. E poichè la loro forza si cangia, per la diversa collocazione e aggregazione degli elementi, perciò sembra che alcune di queste specie rimangano in potenza, altre poi sorgano all'atto. Ora su queste specie, supposte ne'corpi esterni, sembra che Aristotele fabbrichi una teoria, considerandole come il *bene* a cui tende la natura inanimata. E come tutto il *bene* ha ragion di *fine*, e la causa finale è *divina*, anche le cose animate tendono al divino col loro appetito. Ma tutta questa dottrina s'appoggia sopra un falso supposto. E Aristotele stesso, se pare in qualche luogo ammetterla, in altri pare abbandonarla, o applicarsi alla seconda dottrina da noi sopra accennata: anzi noi crediamo che quest'ultima più ragionevole sia veramente quella sola d'Aristotele, benchè le sue maniere ambigue lascino luogo a dubitarne.

È dunque del pari falso, che quelle che Aristotele chiama

vivente: ma se si suppone che il corpo operante sia destituito d'ogni vita, non si può intendere che la sua azione giunga al principio sensitivo, ma termina nella materia del corpo vivo. Questo poi essendo indivisibile dal principio senziente e suo termine, influisce necessariamente su questo principio. Dallo stesso principio deriva che « un corpo che si suppone non aver vita, non può arrivare ad averla e così acquistar l'anima » benchè il movente sia un animale vivo. Poichè in quel corpo che diventa animale, conviene che ci sia l'animalità in potenza, se l'atto, a cui passa, dee essere della stessa specie. Ora nel corpo inanimato non c'è cosa alcuna che sia della stessa specie dell'animalità. Senza di questo nè pure si spiega la generazione. Conviene porre che il seme sia *animato* sempre, e però in potenza *animale*: e l'*animato* è veramente *animale* in potenza. Così la generazione cessa d'involgere alcun assurdo, come abbiamo dichiarato ne' libri Antropologici e Psicologici.

(1) Come abbiamo detto di sopra, nè l'atto nè i limiti de'corpi si possono chiamare *specie*, sono puramente atti dell'estrasoggettivo: laddove le *specie* sono oggetti.

specie sensibili sieno in potenza *intelligibili*. Infatti, si può fare un ragionamento del tutto simile al precedente: che nelle specie sensibili non c'è affatto nulla dell'intelligibile; e però questo non ci può essere nè pure in potenza; stante che la potenza e l'atto conviene che siano della stessa specie. Aristotele confessa ad un tempo e che l'intelligibile è l'*essere* delle cose, e che l'essere delle cose non è punto nè poco offerto allo spirito dalle sensazioni.

285. Veniamo dunque alla seconda dottrina: prendiamo l'espressione « l'*essere in potenza* », non come « materia e su« bietto atto ad uscire all'atto », ma come qualunque causa occasionale. La dottrina indicata si cangerà in quest'altra: « Nell'anima sensitiva ci sono le sensazioni e specie sensibili in potenza, e nell'anima stessa passano all'atto, quando l'azione dei corpi esterni sui sensorii cangia nel debito modo il termine per natura sentito, (benchè nei detti corpi esterni nulla ci sia di sensibile nè in potenza nè in atto (1) ». Nell'anima intellettiva ci sono gl'intelligibili determinati in potenza, e questi nella medesima compariscono in atto, quando nell'anima sensitiva si suscitano le specie sensibili, benchè in queste non ci sia nulla d'intelligibile, nè in atto nè in potenza ». In questa dottrina i corpi esterni sono *cause occasionali* delle specie sensibili, e le specie sensibili *cause occasionali* delle intelligibili. E queste *cause occasionali* sono di quella classe, che noi chiamiamo *materiali* o *terminative*, perchè altro non fanno che mutare la materia, o termine dell'atto, senza avere nessuna azione nè sulla potenza che produce l'atto, nè sull'atto medesimo.

286. Ora che questa dottrina si presentasse alla mente d'Aristotele, parmi si provi dai luoghi seguenti:

« Diciamo l'anima stessa essere in un certo modo tutte le

(1) Aristotele dice chiaramente, che è « il sensitivo dell'anima » quello che opera e produce le sensazioni in atto: φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητόν, ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ, ἐνεργείᾳ ποιοῦν (*De An.* III, 7); dunque non è l'azione del corpo esterno la vera causa delle sensazioni, ma lo stesso principio sensitivo dell'anima: il corpo esterno non può produrre che un moto locale, che, come lo chiama Aristotele « è atto dell'imperfetto » κίνησις τοῦ ἀτέλους; laddove « l'atto del sentire » è atto semplicemente, tutto diverso dal moto locale, ἡ δ'ἁπλῶς ἐνεργείᾳ ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου; poichè οὐ γὰρ πάσχει, οὐδ'ἀλλοιοῦται.

« cose che sono ». — Queste cose, come dice appresso, sono le *sensibili* e le *intelligibili*, a'quali due generi riduce tutto: ora, riconoscendo che tanto le cose sensibili quanto le intelligibili sono nell'anima non solo in atto, ma ben anco in potenza: ne riconosce con ciò la distinzione originale, di modo che fin da principio essendo distinte, non possono venire le une dalle altre. Oltre di che se sono nell'anima in potenza ed in atto, di conseguente non sono ne'corpi bruti. Continua dunque: « Poichè « quelle cose che sono, o sono intelligibili o sono sensibili ». — Riducendo tutto a questi due generi, dove restano i corpi bruti? Si vedrà. — « Ora la scienza (*ἡ ἐπιστήμη*) è in qualche modo le « cose sapute (*τὰ ἐπιστητὰ*); il senso poi le stesse cose sensibili. « Ma convien cercare come ciò sia. Si divide dunque la scienza « e il senso nelle cose. Il senso in potenza si divide nelle cose « che sono in potenza; il senso in atto, *ἐντελεχεία*, in quelle « che sono in atto, *εἰς τὰ ἐντελεχείᾳ*. E la scienza allo stesso « modo. Il sensitivo (*τὸ αἰσθητικὸν*), e il scientifico (*τὸ ἐπιστημονικὸν*) « dell'anima, sono le stesse cose in potenza, questo lo scibile, « quello il sensibile ». — Se dunque quello che è in potenza e quello che è in atto dee essere della stessa specie, conviene che ci sia nell'anima un primo sentito che sia in potenza tutti gli altri sentiti, e un primo inteso che sia in potenza tutti gli altri intesi. Ora tale è il *sentimento fondamentale*, e l'*essere ideale*, che noi abbiamo posti come costitutivi dell'anima umana. Aristotele dunque qui è nel vero. Continua poi mostrando come rimangano le cose corporee fuori dell'anima così: « Ma è ne« cessario che nell'anima sieno o le stesse cose o le specie. Ma « in essa non sono le cose stesse: poichè non è nell'anima la « stessa pietra, ma la specie della pietra ». — Sulle quali parole conviene osservare, che la parola « pietra » può significare l'idea della pietra, la pietra ideale, e la pietra reale. Oltre di che la « forma della pietra » ha anch'essa due significati, poichè per forma ora s'intende da Aristotele la stessa *cosa ideale* composta di materia e di forma, ora la sola forma, che è l'atto sostanziale e immanente della cosa, astrazion fatta dalla sua materia, anche ideale (1). Si può dunque intendere il passo citato

(1) *Metaph*. VI (VII), 7.

in vari modi; e tra gli altri in questi due, che nell'anima sia la sola *forma*, rimanendo fuori di essa il *composto* di materia e di forma: o che nell'anima sia la *forma*, rimanendo esclusa dall'anima la sola materia. In quest'ultimo senso fu inteso da' commentatori. Ma ciò involge l'assurdo, che la stessa *identica forma* sia separata ed unita alla materia, separata nell'anima, unita al di fuori dell'anima. Ora che la stessa cosa identica, una di numero, sia ad un tempo separata ed unita alla materia, è contraddittorio. Convien dunque intendere che altro sia la *specie* della pietra nella mente, ed altro sia la *forma* o atto sostanziale della pietra materiale; quella che contiene forma e materia ideale, fa conoscer la pietra reale, e nella pietra anche la sua forma reale. Ma Aristotele stesso sembra che rimanga preso nell'equivoco della parola εἶδος, che egli applica ugualmente alla *forma* reale della materia reale, e alla *specie* intellettiva. Non distingue mai chiaramente queste due cose totalmente diverse, se non colle espressioni di *potenza* e di *atto*, che non possono convenire; poichè la specie intellettiva ha nella mente tanto l'essere suo potenziale, quanto l'attuale, onde non può averlo al di fuori. Che se Aristotele consentisse a riconoscere l'infinita differenza, che passa tra la *specie intellettiva* della cosa, (e in questa specie tra la forma ideale e la materia ideale) e la *cosa reale* e in questa tra la materia reale, e la forma reale di cui si compone, la qual forma reale, riguardo alla pietra, altro non è che i suoi confini nell'estensione; con ciò ci darebbe la mano a Platone, che nelle cose corporee non vede se non una similitudine e una cotale imagine dell'idea. Questo è dunque il passo in cui Aristotele cade. e contraddice alle verità da lui stesso vedute.

287. « Laonde l'anima, prosegue, è come la mano: chè la « mano è l'istrumento degli strumenti, e l'intelletto la specie « delle specie, e il senso medesimamente la specie de'sensibili ». — Vedesi che anche qui per Aristotele l'anima, — nè pur l'anima intellettiva, — non è il *subietto*, ma uno stromento del subietto (1). Il qual luogo s'illustra con quest'altro: « Poichè la mente è an« ch'essa da noverarsi tra le cose a noi date dalla natura, so

(1) *De An.* III, 8.

« stenendo la vece di strumento. Tutte l'altre scienze e arti « sono opera nostra; ma convien confessare che la stessa mente « è opera della natura. — La mente poi è facoltà che viene « più tardi della facoltà delle mani, poichè anche gli stro« menti della mente sono posteriori agli strumenti delle mani. « Chè della mente è stromento la scienza, giovando alla mente « la scienza come al tibicine la tibia » (1). Dal qual luogo si raccoglie che l'anima è stromento degli stromenti, come la mano, perchè essa è stromento dell' uomo, ed ella stessa usa come di suo stromento la scienza, che comprende tutti gl'intelligibili. E per la stessa guisa è *specie indeterminata* delle specie determinate. Anche delle specie sensibili? Così pare agli Scoliasti doversi intendere quel luogo, come spiegazione di ciò che dice così di frequente, che « l'anima senza i fantasmi nulla « intende » (2). Nè noi ripugniamo osservando solo, che se la mente è specie delle specie sensibili, già con questo s'ha, che le specie intelligibili sieno poste dalla mente là, dove sono le specie sensibili o i fantasmi; e in tal caso le specie intelligibili non sono nè pure in potenza ne' fantasmi, se non forse in un modo passivo o ricettivo, ma la mente li ha prima in potenza, e poi gli attua all'occasione de'fantasmi. Perchè la mente è data dalla natura, dice Aristotele, ed ella è la specie intelligibile delle specie sensibili. Onde anche dice, che « l'*intellettivo* intende le « specie ne' fantasmi » (3). Ora questo *τὸ νοητικὸν* è quel principio stesso nell'anima che chiama anche *τὸ ἐπιστημονικὸν*, quel primo sapere indeterminato che è insito nell'anima e che costituisce la mente. Dice anche più espressamente che « i sensibili « non sono intelligibili, e che la mente non intende gli enti di « fuori senza la sensazione, ma insieme con questa (4) ». Onde nè le specie intellettive sono i fantasmi, nè qualche cosa che sia

(1) *Probl.* XXX, 5.

(2) *De An.* III, 7.

(3) Ivi.

(4) Ἀλλ᾽οὐ νοητά, οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετὰ αἰσθήσεως ὄντα, ἅμα δέ. *De Sensu*, c. 6. — Mi par questa la vera lezione.

veramente in essi, anzi qualche cosa che la mente vede in essi, cavandolo da se stessa (1).

288. Sebbene dunque gl' *intelligibili* non sieno nè sensibili (benchè impropriamente lo dica Aristotele) e questi non sieno specie, cioè oggetti; tuttavia s'avvera, che « chi nulla sente, « nulla può imparare o intendere » (2), perchè i sensibili sono quelli a cui l'intendimento applica l'essere ideale, e con questo prima li percepisce, e poi dai *percepiti* intellettivamente astrae gl'intelligibili puri, come abbiamo mostrato nell'Ideologia. Nè c'è bisogno per questo, che i sensibili siano vere specie, ma quelli che ricevono nell'anima intellettiva la specie della mente, e così s'intendono: sono dunque, come diceva Platone, non già le specie, ma la realizzazione delle specie: queste sono la loro parte intelligibile, e l'iniziamento del loro essere, essi sono il termine d'un tal essere. O conviene considerarli in questa relazione, o rinunziare a parlare di essi. Nè si sottraggono alla specie per essere trascorrevoli e rimutabili; perchè c'è anche la specie immutabile del mutabile.

Concludiamo dunque, che il *divino* non è sparso nel mondo materiale; e che Aristotele fa uso di vane metafore, quando dice, che tutta la natura, tendendo a prendere qualche forma, appetisce il divino: il divino non è, e non può essere che nell'ordine dell'intelligenza.

Anche secondo Aristotele, questa non ci sarebbe, se ci fosse solo il sensibile, essendo ella d'altra natura, e conviene che preceda in atto ogni sensibile, perchè il sensibile è mutabile di continuo e relativo ed essa eterna ed assoluta; e se essa non s'unisce nell'anima al sensibile come forma, il sensibile non sarebbe mai conosciuto, non essendo conoscibile per sè. Dopo aver detto che non può esserci altro che l'anima, che dia unità agli elementi corporei, e che ciò che contiene (τὸ συνέχον), checchè egli sia, è più eccellente del resto, soggiunge: « Ma non ci può esser nulla « di più eccellente dell'anima, che domini, e sopra tutto nulla più « della mente. Poichè egli è sommamente consono alla ragione,

(1) Aristotele dice questo stesso nelle ultime parole del c. 7, L. III dell'Anima, che abbiamo più sopra citato.

(2) *De An.* III, 8.

« che questa abbia preceduto tutte le cose, e sia la più pre« stante di tutte e per natura signora » (1), parole su cui insiste lo scoliaste Filopono, come concludenti a provare che, secondo Aristotele, la mente ha un'esistenza separata, e sua propria (2).

289. Suppone altresì Aristotele che esista qualche cosa d'eterno e d'intellettivo con esistenza sua propria, per ispiegare la generazione degli animali. « Quanto alla ragione di ciò che è il « migliore, ed alla causa finale, convien dedurre il principio dal« l'alto ἄνωθεν ἔχει τὴν ἀρχήν (3). Poichè tra gli enti altri essendo « sempiterni e sommamente divini (τὰ μεν ἀΐδια καὶ θειότατα), « altri che possono essere e non essere; e il bello e il divino (τὸ δὲ « καλὸν καὶ τὸ θεῖον) essendo sempre per sua natura la causa di « ciò che è migliore ne'contingenti: quello poi che non è eterno « potendo ed essere e mutarsi in peggiore e in miglior condi« zione; e l'anima essendo migliore del corpo, e l'animato mi« gliore dell'inanimato a cagione dell'anima, e miglior l'essere « che il non essere, e il vivere che il non vivere: per queste « cause è la generazione degli animali (4) ». Ammette dunque come eterna causa finale della generazione il *bello* e il *divino*, che è per sè intelligibile, e prima sostanza E perchè la generazione è una tendenza a queste cose che sono eterne, non potendo l'animale terrestre essere eterno nell' individuo, s'eterna, come può, nella *specie*, ἀΐδιον εἴδει. Pone ancora il principio, che « sia cosa migliore per ciò che è più eccellente il separarsi da ciò « che è deteriore » Βέλτιον καὶ τὸ κεχωρίσθαι τὸ κρεῖττον τοῦ χείρονος, e che perciò quello, che è migliore, tende sempre a *separarsi* real-

(1) Τῆς δὲ ψυχῆς εἶναι τι κρεῖττον καὶ ἄρχον, ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ'ἔτι, τοῦ νοῦ· εὐλογώτατον γὰρ εἶναι τοῦτον προσγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν. *De An.* I, 5.

(2) Conviene sempre aver presente il gran principio d'Aristotele, che « l'atto è anteriore alla potenza non solo di *concetto* ma anche di *essenza*, « anteriore ad ogni principio di moto, anteriore anche di *tempo* in quanto alla « specie, benchè non sempre in quanto a un dato individuo » πάσης δὲ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστίν ἡ ἐνέργεια, καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ — Τῷ δὲ χρόνῳ πρότερον ὧδε, τὸ τῷ εἴδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ'οὔ. *Metaph.* VIII (IX), 8.

(3) Vi s'intramettono le parole ἀπὸ τοῦ παντὸς che rammenterebbero il pensiero di Platone, che l'anime degli animali s'attignano dall'anima dell'universo.

(4) *De Gen. Anim.* II, 1.

mente e non solamente di concetto da ciò che è inferiore, e a costituirsi da sè così separato; di che deduce, che in tutti gli animali ne' quali è possibile, il principio maschile e motore (*βέλτιον γὰρ καὶ θειότερον ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*) tende a costituirsi diviso dal principio femminile. Dal qual principio medesimo si ha la conseguenza, che la mente e Iddio sarebbero in uno stato d'imperfezione se non esistessero da sè, ma avessero bisogno d'inesistere in altro, o ad altro congiunti.

290. Ma quello che mi pare decisivo per riconoscere, che Aristotele ammette che la natura della mente è separata non solo di concetto, ma realmente dai corpi e dai sensibili che non sono senza i corpi, si è, che egli insegna, che l'atto della mente non comunica con alcun corpo. « Que'principî, dice, la cui azione « è corporale, senza il corpo, è certo che non possono sussi- « stere, come camminare senza piedi. Laonde è impossibile che « vengano « all'anima » dal di fuori. Nè essi possono accostarsi « nè per sè essendo inseparabili « dal corpo » nè con un corpo, « poichè il seme è un'escrezione dell'alimento mutato. Resta « dunque che venga la sola mente dal di fuori, e che quella sola « sia divina, *καὶ θεῖον εἶναι μόνον*. Poichè coll'atto di lei non co- « munica niun atto corporale » (1). Dunque nè pur l'anima in quant'è atto del corpo; ed avendo definito l'anima « un atto del « corpo » carattere, che essendo generico è comune ad ogni specie di anime, ne viene la conseguenza, che quantunque l'atto della mente non comunichi con alcun corpo, ma da sè solo sostanzialmente sussista, tuttavia quando la mente, essendo data all'anima come uno strumento, viene dall'anima adoperata a percepire ed intendere, essa anima abbia bisogno del corpo. Onde alle citate parole Aristotele si continua così: « La potenza « dunque d'ogni anima sembra comunicare con un altro corpo « e più divino (*θειοτέρου*) de'così detti elementi. Ma come le « anime tra sè differiscono per nobiltà e ignobiltà, così differisce « anche la natura di quel corpo (2). Onde per l'uso che fa

(1) *De Gener. Anim.* II, 3. — Οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. Non oserei però asserire che qui parlasse dell'azione di qualsiasi corpo, anche di quelli che egli poco appresso chiama più divini, θειοτέρον. V. la nota che segue.

(2) *De Gener. Anim.* II, 3. — Rimangono tuttavia de' luoghi, che lasciano

l'anima della mente imagina un corpo etereo e divino, che si separa dal rimanente e sta colla mente congiunto. Veramente egli pare che Aristotele non possa concepire la mente senza un qualche corporeo involucro, o non possa almeno mantenersi a lungo costante in questo pensiero; può forse salvarsi da questo totale materialismo, se, come noi dicemmo, s'intenda, che l'anima, che è atto del corpo, n'abbia bisogno per far uso della mente.

291. A questo conducono anche tutti que' luoghi, dove dopo avere insegnato, che l'atto è anteriore alla potenza di concetto e di essenza *καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ*, dice che « necessariamente « deve presussistere la ragione e la notizia alla notizia « *ἀνάγκη τὸν λόγον προϋπάρχειν, καὶ τὴν γνῶσιν τῆς γνώσεως* (1) », cioè nelle opere della natura dee preesistere la *specie* e nell'acquisto delle notizie ce ne deve essere sempre una precedente. Non di meno ove si tratta della generazione di cose composte di materia e di forma, la specie ossia l' atto operante non è separato, onde dice parlando dell' uomo che « un tale nascimento « avviene per la *specie*, poichè colui che genera è tale » (2), cioè ha quella specie, è in quell'atto. Ma nell' Arte la specie operante è senza materia, e dice che alcune cose si fanno a caso a quel modo che le fa l'arte (3). Comechessia di ciò che opera la natura, pare non potersi dubitare che la mente, ossia l'intel-

dubitare, se Aristotele si sia veramente formato il concetto d'una *mente* immune affatto da ogni estensione e concrezione corporea. Pare che a Dio stesso, collocandolo sopra i Cieli, dia per abitazione uno spazio interminabile. In un luogo dice, che « noi possiamo meno contemplare quelle sostanze « (eterne), nobili e divine, perchè poche cose di esse sono apparenti al senso, « *παντελῶς ἐστιν ὀλίγα τὰ φανερὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν* ». *De Partib. Anim.* I, 5. E quantunque parli delle sostanze naturali, *φύσει συνεστῶσι*, tra le quali le eterne sono per Aristotele gli astri, tuttavia continua il discorso, come fosse delle prime cause ultime intelligibili. Così altrove dice, che « l'intelligibile inesiste nelle specie sensibili, perchè altro non c'è di separato dalla materia che le *grandezze sensibili*, *παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον* (*De An.* III, 8. *Cf.* Trendelemb.) Pare dunque che niente sappia concepire scevro da ogni estensione. Pure la maniera con cui deduce il concetto della *mente suprema*, rende questa semplicissima, e l'altre menti sembrano dover essere questa stessa partecipata.

(1) *Metaph.* VIII (IX), 8.

(2) *De Part. Anim.* I, 1.

(3) Ἡ δὲ τέχνη, λόγος τοῦ ἔργου ἄνευ τῆς ὕλης ἐστι. Καὶ τοῖς ἀπὸ τύχης ὁμοίως. Ivi.

lezione sia, secondo Aristotele, una sostanza da sè, senza abbisognare d'altro subietto, e in essa tutti gl'intelligibili.

CAPITOLO XXIV.

Se il divino d'Aristotele abbia unità o no.

292. Se dunque negl'intelligibili è contenuta la divina natura, qual unità possono questi ricevere? O sarà diviso il divino, secondo che nelle varie menti sono divisi gl'intelligibili? A questa questione che già prima ci avevamo proposta, ora dobbiamo rispondere.

Che Aristotele non desse unità al divino, il brano seguente lo fa sospettare: « La Mente è una e continua come l'intelle« zione. E l'intellezione come gl'intelligibili. Questi poi sono « uno per l'ordine, τῷ ἐφεξῆς, come il numero, ma non come « la grandezza. Laonde nè pure la mente è continua così, ma o « è priva di parti, o certo non è continua come qualche gran« dezza » (1). Nel qual luogo esclude la grandezza, e le parti estese dalla mente: e tuttavia a torto, per quanto a me pare, se n'indusse che Aristotele volesse lasciare la mente sparsa per modo che nulla più fosse se non una successione di staccati pensieri (2).

Acciocchè dunque si veda in che modo crediamo noi che Aristotele trovasse l'unità nell'ordine degl'intelligibili, distinguiamo queste tre cose, la *mente*, l'*intellezione*, gl'*intelligibili*, e cerchiamo che cosa egli dica dell'unità della mente, dell'unità dell'intellezione e dell'unità degl' intelligibili. Noi vedremo queste tre unità rientrare in fine in una sola e verace unità. Poichè fino a tanto che Aristotele considera queste tre cose in se-

(1) *De An.* I, 3.

(2) G. Barthélemy De Saint-Hilaire credette potere inferire da questo luogo, che per Aristotele l'anima non sia altro che « la successione dei pensieri », *principe fatal*, dice, *qu'ont répété, ou que peut-être ont de nouveau découvert Spinosa et Hume, qui en ont tiré les systèmes déplorables que l'on connaît.* Psychologie d'Aristot., etc. Paris, 1846. Préf. XXXVII. — Noi crediamo, che il signor di Saint-Hilaire qui prenda un abbaglio.

parato l'una dall'altra, ne parla come fossero tre, ma quando le considera unite, ne fa una sola e medesima sostanza, altro non essendo per lui l'*intellezione* che la stessa mente in atto, e gli stessi intelligibili in atto. Ma cominciamo da questi ultimi e vediamo s'essi sieno al tutto così divisi tra sè, che non abbiano vincolo alcuno.

293. Primieramente Aristotele distingue gl'intelligibili in due classi: 1° gli universali (1), e 2° i primi principî. Gli universali, secondo lui, sono intelligibili medii tra' due estremi, cioè tra i *singolari* e i *supremi principî*. Aristotele in luoghi diversi li considera ora in relazione ai *singolari*, ora in relazione ai *primi principî* del ragionamento, e così riesce, senz'avvertirlo egli medesimo, a conclusioni diverse.

294. Considerandoli in relazione ai singolari, Aristotele insegna che gli universali sono indeterminati (2), e hanno natura di materia, cioè di potenzialità relativamente alle specie od alle definizioni (3), e non sono l'essere delle cose, ma il loro modo di essere (4); l'essere stesso della cosa è l'essenza sostanziale di questa (5). Ma Aristotele, benchè voglia con quest'essenza sostanziale designare il singolare, ossia l'individuo reale, non ci arriva, chè la sua mente corre a un universale ch'egli prende per singolare, cioè alla specie: egli si sforza costantemente di dimostrare che « l'essenze degli enti non istanno ne' *generi* », e così crede di combattere Platone. Ma quando viene a indicare in che consista l'ente stesso, ora ve lo descrive come un *individuo reale*, ora scappandogli questo di mano, vi parla come fosse la *specie piena*, o l'*individuo vago*, ora come fosse la *specie*

(1) Definisce l'universale ciò che di sua natura s'attribuisce a molti. *De Interpret.* 7; *Prior.* I, 27.

(2) *Metaph.* XII (XIII), 10; VII (VIII), 3.

(3) « Conoscendo noi il singolare (ἕκαστον) per le definizioni, ed i generi « (τὰ γένη) essendo i principî delle definizioni, è necessario che i generi « sieno principî dei definiti. E se avere scienza degli enti è avere scienza « delle specie, secondo le quali *gli enti* si dicono (τὸ τῶν εἰδῶν λαβεῖν, καθ' ἃ « λέγονται τὰ ὄντα), i generi sono principî delle specie ». *Metaph.* II (III), 3 — Qui l'ἕκαστον è adoperato di novo per *specie*, della quale si dà la definizione.

(4) *Metaph.* II (III), 6.

(5) Ivi.

astratta. Questi tre modi dell'individuo, che è la *sostanza prima* d'Aristotele πρῶται οὐσίαι (1) si permutano ne' suoi ragionamenti, il che genera somma oscurità e confusione (2). Spesso dunque

(1) *Categ*. 3.

(2) Questo accade per l'ambiguità della parola οὐσία che riceve diversi significati. Poichè si può intendere (parlando delle cose finite): 1° in senso *ideale*, e allora noi le riserviamo il nome di *essenza*; 2° in senso *reale* e allora la chiamiamo *individuo reale*; 3° di più l'*essenza* si divide in *sostanza* ed *accidente*, e questa stessa distinzione si rinnova nell' *individuo reale*, nel quale pure c'è qualche cosa che dicesi *sostanza reale* e qualche cosa che dicesi *accidente reale*; onde ci sono delle *essenze sostanziali* e delle *essenze accidentali*: e l'une e le altre possono essere realizzate.

Nel libro delle Categorie, C. 3, distingue Aristotele le prime e le seconde *ousie*: definisce le prime « quelle che nè si dicono di qualche subietto, nè sono in qualche subietto » (*Cf. Prior*. I, 27); tali sono i singolari e reali individui: le seconde poi sono le specie ed i generi universali che si predicano di quelle prime, onde alle prime riferendoli dice: « Laonde se le prime *ousie* non sono, niuna delle altre cose può essere ». Ne' *Metafisici* II (III), 6, parlando de' principî dice, che « se sono universali, non sono *ousie*. Poichè niente de' comuni significa un certo chè τόδε τι, ma un certo quale τοιόνδε. Ma l'*ousia* significa un certo chè ». Le *ousie* di cui qui parla sono certamente quelle che nelle categorie disse ousie prime, o singolari e reali individui. Ma in un altro luogo (*Metaph*. IX (X,) 3) riconosce che anche più ousie prime possono avere una stessa ragione, e dice che quest'uguaglianza di ragione è la loro unità: ἔτι δὲ ἂν ὁ λόγος ὁ τῆς πρώτης οὐσίας εἷς ᾖ κτλ — ἀλλ' ἐν τούτοις ἡ ἰσότης, ἑνότης. Qui la prima ousia non è più il singolare e reale individuo, ma è manifestamente la *specie astratta* o *la piena* o se si vuole l'*individuo vago*, che è anch'esso una *specie*, cioè la specie o *concetto* dell'individuo reale, e non lo stesso individuo reale. E veramente l'*individuo reale* essendo tutto finito in sè e a sè circoscritto, non può avere una sola *ragione* o concetto, ὁ λόγος εἷς, senza che si esca da lui e lo si confronti col concetto, ossia colla ragione, che è nella mente, il qual concetto è già un comune, e perciò un universale. Adduce poi in esempio di queste *ousie prime* che hanno tutte una stessa ragione « molte linee rette uguali, ed uguali quadrati d'uguali angoli ». Nel qual esempio, le prime ousie non sono più *sostanze*, ma accidenti. Poichè le linee rette e i quadrati in quanto sono fisicamente disegnati o tracciati sono accidenti di corpi reali o immaginarî nello spazio: e si predicano del subietto corpo o spazio, onde dovrebbero appartenere alle *seconde sostanze*, e non alle prime. Ma sembra, che Aristotele considerandole *astrattamente* ne faccia degli enti singolari e reali, nel qual caso « non si predicano d'altro subietto ». A questa confusione può essere stato condotto Aristotele dall'aver data delle prime *ousie* una definizione difettosa, traendola dal rispetto logico della pre-

sembra che non s'accorga che la *specie* stessa è universale, e la considera piuttosto come un *elemento* degli enti singo-

dicazione: « quelle che nè si predicano d'un subietto, nè sono in un subietto ». Questa definizione infatti è applicabile a qualunque *ente mentale* astrattamente considerato e come un subietto da sè. Dalla stessa definizione, (che manca del principale carattere dell'individuo reale, l'unità subiettiva) fu indotto Aristotele a dichiarare prima sostanza il corpo reale, perchè il corpo reale non si predica d'altro (*Metaph.* IV (V), 8), senza accorgersi, che gli manca al tutto l'unità subiettiva.

In molti altri luoghi parlando della sostanza prima, dimentica pure l'individuo reale, ed introduce in suo luogo la *specie* della sostanza, e si limita a combattere i *generi* platonici come separati. Così *Metaph.* XI (XII), 1, dice che « la sostanza è la prima nell'universo », ma ben s'intende che non parla di questa o di quella sostanza individuale nella realità, ma della sostanza in ispecie, come prima categoria. Così dice, che il *quale* e il *quanto* vengono appresso, come qualità e moti, e non sono semplicemente enti, ἅμα δ' οὐδ' ὄντα, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, e la sola sostanza è separabile. E soggiunge: « I più recenti « pongono piuttosto essere *ousie* gli universali. Chè i *generi* sono universali; « e questi asseriscono essere piuttosto principî ed ousie, perchè fanno le « loro ricerche in modo logico: i più antichi poi, i singolari τὰ καθ' ἕκαστα, « come il fuoco, la terra, e non il corpo comune ». Ora non s'accorge, che « il fuoco, la terra ecc. » non significa un fuoco singolare, una terra determinata, ma significano *specie*, la terra in ispecie, il fuoco in ispecie. Così prende le specie astratte per singolari e per prime sostanze, laddove in altri luoghi prende per prime sostanze veri individui reali, come quando reca in esempio « quest'uomo ».

Altrove (*Metaph.* VI (VII), 4.) si fa la questione « se la quiddità τό τί ἦν εἶναι appartenga solo all'ousia », e risponde: « come lo stesso È inesiste certa- « mente a tutte le cose ma non in modo simile, ma a questa per primo, a « quelle di conseguente, così anche la quiddità τὸ τί ἐστιν, semplicemente « all'ousia, all'altre cose in un certo modo. Poichè possiamo domandare: « che cosa sia lo stesso *quale*. Laonde anche lo stesso quale è di quelle cose « di cui è la quiddità: non però semplicemente, ma a quel modo che alcuni « logicamente dicono che sia anche il non ente, non che sia semplicemente, « ma che sia non ente: e così anche lo stesso quale ». Dando dunque una quiddità anche al quale e agli altri accidenti, riconosce Aristotele quelle che noi chiamiamo *essenze accidentali*.

Ma qui stesso parla dell'ousia come d'una specie, e non come d'un individuo reale. Poichè volendo provare, che la *quiddità* non appartiene semplicemente parlando ad altro che all'ousia, dice: « E quando un altro si dice « d'un altro, allora non è dessa la quiddità » ὅταν δ' ἄλλο κατ' ἄλλου λέγηται, οὐκ ἔστιν τόδε τι, la prima ousia poi è quella appunto che non si dice d'alcun altro subietto, onde conchiude che « la quiddità inesiste nelle sole ousie » εἴπερ τὸ τόδε τι ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον. Dopo dunque aver detto, che la quiddità,

lari (1); e quando se n'accorge, pare che si piaccia di chiamarla, in vece che specie, *genere ultimo* (τὰ ἔσχατα (γένη) κατηγορούμενα ἐπὶ

semplicemente parlando, inesiste solamente nelle ousie che non si dicono di alcun subietto, che sono le singolari reali, continua cangiandole tosto in ousie specifiche. Poichè dice: « Laonde la quiddità è di tutte quelle cose di cui « la ragione è definizione » ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός. Ma la definizione, secondo Aristotele, è delle specie anzichè de'singolari (V. *Metaph.* VI (VII) 15), dove nega la definizione a'singolari sensibili, componendoli di genere e di differenze; onde continua: « C'è definizione—s'ella è di qualche primo πρώτου « τινός. Tali sono tutte quelle cose che si dicono, non perchè altro si dica « relativamente ad altro. Laonde la quiddità τὸ τί ἦν εἶναι non inesisterà in « nessuna di quelle cose che non sono specie del genere, ma in quelle « sole ». Se dunque la quiddità non inesiste che nelle prime ousie, e queste sono: 1° ora quelle che non si dicono di altro cioè i singolari, 2° ora le specie del genere; è evidente che Aristotele confonde il vero individuo reale colla sostanza specifica. Si confondono oltracciò due espressioni che hanno certamente un significato diverso: il dirsi o predicarsi καθ' ὑποκειμένου e il dirsi ἄλλο κατ'ἄλλου. La prima frase s'applica a cosa che si dice d'un subietto, come sono gli universali, e si nega dell'ousia singolare, che non si predica affatto di subietto alcuno; la seconda s'applica a cosa che si dice d'un subietto, ma relativamente ad un altro, come se io predicassi d'un uomo particolare il bianco, il quale si riferisce all'uomo in generale, di maniera che dell'uomo particolare, io prima devo predicare l'uomo, e poi il bianco. Ora in questa maniera non si può predicare nè la *sostanza singolare reale*, nè la *sostanza specifica*; e però questa fu confusa con quella nel discorso aristotelico. Che anzi il predicare in modo relativo è una distinzione puramente logica, poichè logicamente io posso costituire come *subietto* ciò che voglio, anche un astratto, e di questo subietto dialettico predicare qualche cosa per sè, qualche cosa per altro. Onde questa distinzione malamente si applica alle ousie prime, perchè ella è applicabile a qualunque subietto anche dialettico.

(1) Aristotele, *Metaph.* II (III), 3, sebbene in via di questione, pure non oscuramente dimostra, essere sua opinione che gli *universali* non possano essere *elementi* degli enti, e per universali intende manifestamente i *generi* e non le specie. Gli elementi sono gl'inesistenti, da cui l'ente, ἐξ ὧν ἐνυπαρχόντων ἐστὶν ἕκαστον πρῶτον. E quell'ἕκαστον è la prima ousia, di cui dice poco appresso: « Poichè la ragione dell'ousia è una, e riesce diversa la definizione che si fa per generi, e quella che dice l'ente dalle cose insite » ὁ μὲν γὰρ λόγος τῆς οὐσίας εἷς· ἕτερος δ' ἔσται ὁ διὰ τῶν γενῶν ὁρισμός. καὶ ὁ λέγων ἐξ ὧν ἐστιν ἐνυπαρχόντων. Dice poi, *Metaph.* XI (XII), 4, che gli elementi sono tre, la materia, la *specie* e la privazione; τὸ εἶδος, καὶ ἡ στέρησις, καὶ ἡ ὕλη. E pure poco prima avea detto, che nessuno *intelligibile* è elemento; οὐδὲ δὴ τῶν νοητῶν στοιχεῖόν ἐστιν. Dunque dagl'*intelligibili* esclude le *specie*, considerandole come « elemento de'singolari », e un singolare ciascuna di esse.

τῶν ἀτομων) (1). I generi poi li considera come universali, e specie in potenza. E appunto perchè i generi, ossia, com'egli esclusivamente li chiama, gli universali non sono che entità potenziali, perciò non possono sussistere separati, ma solo insiti nelle specie: laddove le *specie*, almeno alcune, riconosce dover sussistere separate da ogni materia, e certamente così, nel loro atto di Menti e d'Intellezioni, come diremo. Poichè, oltre gli argomenti che abbiamo più sopra arrecati, in questo appunto egli trova la ragione per la quale alcuni degli enti dell'universo sono corruttibili, altri poi incorruttibili e sempiterni. « Poichè, dice, se « (i principî de'corruttibili e degli incorruttibili) sono i medesimi, in che modo questi (enti) sono incorruttibili, quelli poi « corruttibili e per qual cagione » (2)? E risponde che la ragione della corruzione nasce dall'unione della specie o ragione, e della materia: « Essendo diversa la *sostanza*, cioè il *composto* « (σύνολον), e la *ragione* (ὁ λόγος), (e dico che quella è so- « stanza così, la ragione presa insieme colla materia, questa, « la ragione semplicemente, σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ « δὲ ὁ λόγος) di tutte quelle cose che in quel modo composto « si dicono *sostanza* c'è corruzione, poichè c'è anche gene- « razione. Della ragione τοῦ δε λόγου non così, poichè non « si corrompe, nè ha generazione. Poichè l'essere *alla casa* « τὸ οἰκίᾳ εἶναι non si genera, ma a *questa casa*. Ma tali ragioni « sono senza generazione e corruzione, sono o non sono. Fu « già mostrato che niuno genera o fa queste cose » (3). E prosegue a dire che per ciò stesso non si dà definizione nè dimostrazione delle singolari sostanze sensibili, perchè hanno materia. Onde « tutti gl'individui di esse sono corruttibili », διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν. Ora egli è indubitato che Aristotele riconosce esistere degli incorruttibili, de'sempiterni e questi immobili, giacchè lo stesso movimento locale, sebbene non importi corruzione, importa trasmutazione e materia κατὰ τοπὸν. Conviene dunque che qualche cosa ci sia di separato dalla materia.

*293. « Se non c'è niente, dice, oltre i singolari (παρὰ τα

(1) *Metaph.* II (III), 3.
(2) *Metaph.* II (III), 4.
(3) *Metaph.* VI (VII), 15.

« καθέκαστα), niente ci sarà d'intelligibile, ma tutto sensibile e « di nulla ci sarà scienza, se pur taluno non dica scienza il « senso. Ancora, niente ci sarà d'eterno ed immobile: poichè « tutti i sensibili si corrompono e sono in movimento. Ma se non « c'è nulla d'eterno nè pure è possibile che ci sia generazione. « Poichè è necessario che sia qualche cosa quello che si fa, e « quello da cui si fa, e l'ultimo di questi non generato; καὶ « τούτων τό ἔσχατον ἀγέννητον, se si ferma εἴπερ ἵσταταί τε, e « non può farsi dal non ente. Medesimamente, posta la gene- « razione e il moto, è necessario che ci sia un fine: πέρας: « poichè niun moto è infinito, ma ciascuno ha un fine, ed è im- « possibile che si faccia quello che è impossibile a farsi: quello « poi che è fatto, è necessariamente solo allora che da prima « è fatto. Dipoi, se la materia è perchè non è generata, troppo « più è ragionevole che sia l'ousia; poichè questa è acciocchè « quella sia generata. Poichè se non ci sarà questa e nè pure « quella, niente del tutto sarà. Che se questo non può essere, « è necessario che ci sia qualche cosa oltre il tutto insieme, « la forma e la specie ἀνάγκη τὶ εἶναι παρὰ τὸ σύνολον τὴν μορφὴν « καὶ τὸ εἶδος (1) ».

296. Da per tutto in queste dottrine s'incontrano perplessità e contraddizioni almeno apparenti. Da una parte i *generi* non sono elementi componenti gli enti, laddove la *specie* è uno dei due componenti integrali degli enti: di che parrebbe che la *specie* non potesse esistere separata e i generi sì. Dall'altra gl'intelligibili, che comprendono e i generi e l'ente e l'uno, non esistono separati, ma se non sono elementi, inesistono però inizialmente negli enti già composti de'due loro elementi, la *materia* e la *specie* o nelle specie stesse (2). È dunque da considerarsi, che la questione che si fa:

(1) *Metaph.* II (III), 4. E qui soggiunge la questione, se questa *specie* separata ci sia di tutte le cose, o solo d'alcune, poichè, dice, è manifesto che almeno delle opere d'arte non ci sono, non essendoci una casa oltre le case singole. Questione frivola in sè, ma di qualche importanza nel sistema Aristotelico, che considerava la specie come un elemento naturale delle cose, e attivo. Ora la natura non ha quell'*attività* che produce l'opere dell'arti: e però queste opere non hanno quelle *specie naturali* che per la propria attività si mettono in atto nelle azioni fisiche della natura.

(2) Ὑπάρχει γὰρ ταῦτα ἑκάστῳ τῶν συνθέτων. Οὐδὲν ἄρα ἔσται αὐτῶν, οὔτ' οὐσία,

« se possano esistere separate le specie o i generi, riguarda la « materia »: cioè si domanda con essa « se possono esistere « senza materia ». Ora una tale questione non può farsi che delle specie, poichè o queste possono sussistere senza materia, o no. Se non possono sussistere, molto meno i generi che delle specie si predicano, e così sono un loro elemento iniziale. Se sì, la questione è finita, perchè i generi sono già nelle specie. Onde invece di domandare: « se i generi possano esistere senza ma- « teria», converrebbe oggimai fare una questione al tutto diversa e domandare « se possano esistere divisi dalle specie » (1).

297. Ammette dunque Aristotele o non ammette qualche natura separata dalla materia? E questa è specie o genere? — Che la ammetta, dopo quello che abbiamo detto, pare dimostrato,

οὔτε πρός τι. *Metaph.* XI (XII), 4. Qui parla dell'*ente* e dell'*uno* come degl'intelligibili più universali, ma proporzionalmente parla anche degli altri universali o intelligibili, cioè de' generi. Nel libro delle categorie i generi si chiamano τὰ τῶν εἰδῶν γένη (c. 3.), onde se sono *generi di specie*, come possono esistere nel composto? Convien dire, che si prenda il *composto* ideale, cioè composto di specie e di materia ideale, e questa, come vedemmo, non è che l'*essere*, nè può esser altro. Onde s'ha il composto d'*idea indeterminata* e di *specie* che la determina. — Sono anche da notarsi due maniere opposte con cui Aristotele esprime la relazione tra i generi e le specie. Talora dice « che gl'individui, o prime sostanze, sono nelle specie; ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι; e così i generi nelle specie » (poichè ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα ἔχουσιν, οὕτω καὶ τὸ εἶδος πρὸς τὸ γένος ἔχει): e dice ancora che le seconde sostanze si predicano d'un subietto, ma non sono in *subietto alcuno* (τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν φανερὸν μὲν καὶ οὕτως, ὅτι οὐδεμία ἐστὶν ἐν ὑποκειμένῳ). All'incontro nel passo citato dice, degl'intelligibili come dell'uno e dell'ente, ὑπάρχεν ἑκάστῳ τῶν συνθέτων, che il Bessarione traduce: *unicuique compositorum inest*. Forse sarebbe più esatto il tradurre: « iniziano ciascuno de' composti » tal essendo la forza del verbo ὑπάρχειν. Del rimanente se le idee si raffrontano secondo la loro *comprensione*, si può dire che « il genere è nella specie »; però, non come genere, ma come la natura espressa dal genere; se secondo la loro *estensione*, « la specie è nel genere », ma di nuovo non come specie, ma solo potenzialmente. È dunque più conforme al vero questo secondo modo, che non sia il primo.

(1) E infatti Aristotele dalla prima passa talvolta a questa seconda questione e dimostra che non ci sono *generi* oltre le *specie*, οὐκ ἔσται τὸ γένος παρὰ τὰ εἴδη (*Metaph.*.VI (VII), 15). Su di che si osservi, che le due questioni dovevano necessariamente prendersi per una sola, quando la specie si confonda coll'individuo reale, come fa talora Aristotele.

e noi non ne dubitiamo. Ma il difficile a determinare si è: che cosa sia questa natura immateriale.

Per uscire da questa perplessità conviene rimovere altre ambiguità del linguaggio aristotelico, troppo povero per la potenza analitica d'una tal mente.

Prima di tutto dunque si distinguano accuratamente due significati in cui sono presi i vocaboli *specie* e *genere*. Talora s'intende sotto il nome specie o genere la *natura* significata da queste parole: talora poi la proprietà che ha questa natura d'essere partecipata da più singolari, onde si chiama comune, o universale (1). Ora il proprio ed unico significato delle parole *specie* e *genere*, secondo l'uso moderno, è quello di significare non la *natura* semplicemente indicata con esse, ma la natura in quant'è comune o universale. Per esempio il vocabolo *uomo* significa: 1° la natura umana; 2° la suscettività che ha questa natura di trovarsi realizzata in molti individui. Ora solo in questo secondo significato da'moderni si dice *specie*. Ma gli antichi lo prendevano ora nel primo, ora nel secondo significato. Così *animale* significa: 1° o la natura animale; 2° o di più la suscettività che ha questa natura di essere in molte *specie*, e solo in questo secondo significato è propriamente genere secondo l'uso moderno, che gli antichi ancora non avevano determinato.

Quando dunque Aristotele considera l'*intelligibile* come una *natura*, senz'altra relazione, allora non trova impossibile che esista da sè (cioè alcuni degl'intelligibili) senza materia; ma quando lo considera come atto ad essere realizzato in molti individui, dal che acquista la propria significazione di specie e di genere, allora lo trova impossibile.

298. Da questi due aspetti diversi sotto cui Aristotele considera la cosa stessa, mi pare che derivi quella duplicità di dottrina, che fu già osservata da molti eruditi moderni in Aristotele.

In fatti la difficoltà, principio delle altre, che trova Aristotele

(1) Si noti ancora un'altra ambiguità: sotto la parola *specie* talora Aristotele comprende anche i generi. Così *Categ*. 3 dice: «qualunque delle *specie* che non sieno generi » αὐτῶν δὲ τῶν εἰδῶν, ὅσα μὴ ἐστι γένη. Talora sotto il nome di *generi* comprende le *specie*, chiamando queste ultimi generi, che si predicano degl'individui, τὰ ἔσχατα (τῶν γενῶν) κατηγορούμενα ἐπὶ τῶν ἀτόμων. *Metaph*. II (III), 3.

ad ammettere le idee di Platone, si riduce a questa: « Tali idee « sono comuni: ma tutto ciò che è comune è indeterminato: « ora nulla d' indeterminato può esistere in sè: non possono « dunque coteste idee che sono specie o generi e però indeter- « minate, esistere come enti da sè » (1).

299. Tentò dunque Aristotele di sostituire alle idee di Platone un'altra maniera d'intelligibili, che potessero sussistere da sè, senza quell'inconveniente. In che guisa? Conveniva trovare degli intelligibili determinati (2). E poichè quello che è indeterminato è la materia, gli parve che non ci fosse a ciò bisogno di materia, anzi, che questa fosse d'impedimento a rendere gl'intelligibili determinati. In fatti, le specie sono quelle che determinano la materia e che la fanno essere questo qualche cosa τόδε τι. Ora fin a tanto che la specie informa la materia, ne risulta un composto determinato a cagione che tale è la limitazione d'ogni materia, che non può ricevere se non una certa maniera di atti, e con questi soli si determina. Ma non così quando la specie stessa si divide dalla materia: quella allora è indeterminata perchè, sufficiente a determinare una data materia, non è

(1) Cf. *Metaph.* VI (VII), 15. — *Metaph.* XII (XIII), 9 dice, che « alcuni avendo veduto esser necessario che se oltre le sensibili e fluenti ci sono delle sostanze, queste sieno separate, recarono in mezzo quelle che si dicono universali, non avendone altre ἄλλως μὲν οὐκ εἶχον ».

(2) Avendo esposte le due difficoltà opposte, cioè che da una parte è necessario che i principî degli enti τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς sieno universali, perchè altrimenti non ci sarebbe scienza di essi, dall'altra che è impossibile che questi principî universali sieno separate sostanze, si fa a sciogliere questa perplessità, che dice la maggiore di tutte (ἔχει μάλιστ' ἀπορίαν τῶν λεχθέντων). Dice dunque che « in qualche modo è vero quel che si dice, e in qualche modo non è vero », con che ben mostra che non ricusa del tutto le dottrine platoniche. Ed ecco come l'accomoda: « Poichè la scienza, dice, « come anche lo stesso sapere è duplice, l'uno potenza, l'altro atto. La po- « tenza, come materia, essendo dell'universale e indefinita, è scienza e sapere « dell'universale e dell'indefinito. L'atto è definito, e del definito, essendo « un che determinato e di un che determinato » *Metaph.* XII (XIII), 10. Aristotele dunque considera l'*universale* come indeterminato e in potenza, e distingue due scienze, l'una dell'universale, la quale perciò è indeterminata e potenziale, la quale non può esistere separata, l'altra del determinato, per la qual cessa la difficoltà che trova nell'ammettere intelligibili separati da sè sussistenti.

determinata ella medesima, sia perchè può esser partecipata da più materie, sia perchè può appartenere a più generi. Come si potrà dunque fare a spingere quella specie separata fino all'ultima sua determinazione? L'indeterminazione è una potenzialità. Converrà dunque spingerla al suo atto ma nell'ordine dell'intelligenza, non dovendosi più unire colla materia. Ora la mente spinge quella natura intellettiva, che è nella specie, a un atto intelligibile ulteriore, quando da molte specie ne cava de' generi, e da questi generi de'principî, e da tutti i generi insieme trae quell'intelligibile che è sopra tutti i generi, il quale è l'ente, e da questo poi toglie il principio supremo e universale di tutti i principî, che è quello di contraddizione. Ed ecco un principio semplicissimo che non ha più nulla d'indeterminato: ossia un primo intelligibile, l'essere da cui quel principio si prende. L'essere dunque è l'ultimo atto degl' intelligibili, atto puro, e quest'atto intende essenzialmente, secondo il principio che « ogni « intelligibile privo di materia, cioè di potenzialità, è di natura « sua intelligente » (1): e però sussiste ed è la Mente prima ed essenziale d'Aristotele.

300. Aristotele si propone dunque per l'esposizione di un tale sistema di seguire questo metodo: 1° di esporre i passi che fa l'intendimento umano per giungere colla riflessione agli ultimi principî, e questa è la *parte storica* del suo lavoro; 2° di dimostrare a quali condizioni, con quai mezzi l'intendimento può fare questo suo viaggio, e questa è la *parte teoretica*.

La parte storica si trova specialmente nell'ultimo capo del libro secondodegli Analitici posteriori, e n'abbiamo già recati i testi: la parte teoretica si trova principalmente nel terzo libro dell'Anima c. 4 e 5, di cui pure abbiamo fatta l'analisi.

La storia del modo con cui l'anima intellettiva procede fino agli ultimi intelligibili, è questa: l'anima ha un attività e un movimento intellettuale suo proprio: prima riceve la sensazione: questo è di tutti gli animali. Ma l'anima d'alcuni non va oltre: in altri la *cosa sentita* rimane (Ἐνούσης δ' αἰσθήσεως· τοῖς μὲν τῶν ζῴων ἐγγίνεται μονὴ τοῦ αἰσθήματος): quest'uno che rimane nel l'anima (ἕν τι ἐν τῇ ψυχῇ) è una *memoria*, e dalla memoria di

(1) *De An.* III, 5.

tali cose si fa la *ragione* di esse (*τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶ τοιούτων μνήμης*). Dalla memoria ripetuta della stessa cosa si genera l'*esperienza, ἐμπειρία.* Dall'esperienza poi, cioè da tutto ciò che è stato depositato nell'anima e che è l'universale, cioè dal l'uno fuori dei molti, che in tutti i precedenti restati nell'anima giace uno e il medesimo, si fa il principio dell'arte e della scienza, *τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης* (1).

304. Quest'è la storia del movimento del pensiero: veniamo alla teoria. Aristotele distingue primieramente la sensazione dal-'ente a cui la sensazione si riferisce: poichè dice: « si sente il « singolare, ma la sensazione è dell'universale (2) ». Se dunque si sente il singolare, il senso non dà l'universale: ma è l'anima quella che in occasione del senso, con un'altra sua facoltà diversa da quella del senso, apprende l'universale, e riferisce la sensazione a un universale, onde in questo senso la sensazione è dell'universale, cioè l'anima intellettiva universalizza il singolare che è il solo dato dal senso. Ma come fa quest'operazione? Che cosa le bisogna per poterla fare? Certamente, risponde Aristotele, un « abito che abbia virtù di far conoscere » *ἡ γνωρίζουσα ἕξις*, che il Bessarione traduce *notificans habitus*, ma non abiti determinati, esclusi da lui poco appresso. Quest'abito ingenito che ha virtù di far conoscere è ciò, che altrove Aristotele chiama il *scientifico* dell'anima, *τὸ ἐπιστημονικόν*, e che nella Psicologia dice « come un abito a guisa di luce » *ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς.*

È dunque da tener fermo il principio Aristotelico, che in ogni ordine di cose l'*atto* precede sempre alla potenza, e che questa non potrebbe mai uscire al suo atto, se non preesistesse un'altra cosa in atto, che operando in essa l'attuasse. Onde anche nell'ordine delle operazioni intellettive ci dee essere, secondo Ari-

(1) *Post.* II, 15 — Ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης. È questo il celebre passo, sull'intelligenza del quale fu disputato cotanto (V. *Ideol.* 251 not.) — Dalle parole che seguono s'intende che, secondo Aristotele, l'anima percorre nella stessa maniera tutta la scala degli universali dalla specie fino ai più larghi generi e da questi ai principî.

(2) Καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθέκαστον; ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν. *Post.* II, 15.

stotele, un atto primo d'intelletto, che tragga in atto ciò che è in potenza ad essere inteso. « Poichè, dice, anche la luce in « qualche modo, i colori che sono in potenza, li produce in « atto » (1). Niuna similitudine più acconcia di questa: la luce è tutt'i colori de'corpi in potenza: ma i corpi sono la causa occasionale per la quale i colori della luce si manifestano in atto: e tuttavia è la luce quella che mette i colori in atto ricevutane l'occasione da'corpi (2).

302. Infatti, Aristotele riconosce che nella stessa mente umana da una parte ci devono essere tutte le cognizioni in potenza, dall'altra ci dee essere un atto, che tragga all'atto quelle cognizioni in potenza all'occasione delle sensazioni. Noi abbiamo già detto e in parte provato, che Aristotele intende per la mente, insita nel l'uomo per natura, l'*essere in universale* (120). Ma come questo può essere ad un tempo potenza ed atto?

Veniamo a dichiararlo. Primieramente non si perda di vista che i concetti di *potenza* ed *atto* sono relativi; e che quello che è *atto* rispetto ad una data cosa in potenza, può esser *potenza* rispetto ad un atto inferiore. Così ogni intelligibile è *atto* rispetto al *sensibile*, secondo la maniera di parlare d'Aristotele, ed è *potenza* rispetto ad un atto ulteriore che è l'*intellezione*. Ora la mente innata d'Aristotele è composta d'intellezione e d'intelligibile: poichè queste due cose non ne fanno realmente che una (3), e questa una è la Mente: ma tuttavia queste due cose sono realmente indivisibili l'una dall'altra, e secondo il concetto di-

(1) *De An.* III, 5 — V. la teoria aristotelica della visione *De An.* II, 7.

(2) È ben da notarsi la differenza che pone Aristotele tra il senso e la mente: quello ha bisogno d'organo corporale, non questo: « Il perchè, « dice, è consentaneo che la mente nè pure sia mista col corpo: poi allora « avrebbe una qualità, calda o fredda, e avrebbe qualche stromento come « l'ha il senso, κἂν ὄργανον τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ. Ora ella non ha alcun « stromento affatto, νῦν δὲ οὐδέν ἐστι. « E appresso dice che » il sensitivo non « è senza corpo, ma la mente è da esso separabile » τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός. (*De An.* III, 4). Di qui si vede che l'intelligibile nulla tiene del sensibile, perchè nulla tiene del corpo, senza il quale non c'è il sensibile.

(3) « In quelle cose che sono senza materia, l'intelligente, τὸ νοοῦν, e l'in- « teso τὸ νοούμενον, è il medesimo. Poichè è lo stesso la scienza speculativa, ἡ « ἐπιστήμη ἡ θεωρητική, e l'oggetto della scienza, τὸ ἐπιστητόν ». *De An.* III, 4.

verse. Perciò distinguendosi nella stessa mente due elementi da cui risulta, si può benissimo senza contraddizione trovare in essa qualche cosa che sia in potenza e qualche cosa che sia in atto. Ora secondo Aristotele l'*intelligibile* in rispetto all'*intellezione* è potenza, e questa è atto rispetto a quello. Ed è per questo appunto che, partendo dal principio che « l'atto dee sempre pre« cedere la potenza », negò che le idee platoniche sussistessero per se stesse, e vi sostituì delle intellezioni, onde dice: « Se « dunque ci sono alcune nature tali o ousie, quali si dicono ne' « discorsi le idee, molto più sarà qualche cosa lo *sciente* che non sia « la scienza, e il subietto che si move, che non sia lo stesso moto. « Poichè questi sono a maggior ragione atti, quelli poi le potenze « di questi (1) ». La scienza dunque, le idee, ossia gl'intelligibili sono *potenza* relativamente al subietto attualmente intendente, e molto più all'intellezione attuale e presente (2). Essendo dunque composta la mente aristotelica d'intelligibile e d'intellezione, ed essendo quello potenza rispetto a questa, e questa atto rispetto a quello, ne verrà che l'intelligibile dato per natura sia la mente in potenza d'Aristotele, e l'intellezione o l'intendente sia la mente in atto. Poichè veramente Aristotele non fa di queste, due *menti*, come inesattamente fu detto, ma due differenze nella stessa mente, come espressamente egli dice *ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπαρχειν ταύτας τὰς διαφοράς* (3).

303. Rimane dunque a vedere, essendoci una mente in atto e però un intelligibile in atto dato all'uomo per natura, col quale egli si forma tutti gli altri intelligibili (*δηλοῖ δέ ἐκ τῶν ἔργων*), (4) che cosa sia quest' intelligibile proprio della mente, e se lo ammettere che sia l'*essere in universale* concordi con tutte l'altre dottrine d'Aristotele o colla massima parte di esse.

Aristotele dice costantemente che l'oggetto della mente sono

(1) *Metaph.* VIII (IX), 8.

(2) Distingue poi nello stesso sapere due gradi, de'quali l'uno rispetto all'altro è potenza, ed atto l'altro: rassomiglia il primo al vivere dormendo ed è il sapere per abito, l'altro al vivere vegliando ed è l'attuale pensare e contemplare. *De An.* III, 4.

(3) *De An.* III, 5.

(4) *Metaph.* XII (XIII), 9.

i principî *νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν* (1). Ora i principî sono anteriori ad ogni dimostrazione e ad ogni scienza dimostrativa (2), e si devono preconoscere acciocchè sia possibile il ragionamento. Ma sotto la denominazione di *principî* Aristotele intende due cose: 1° le percezioni de' singolari e idee specifiche che si cavano da quelle; 2° e le ultime regole delle scienze e delle arti. Dice dunque che « la mente è degli estremi » *ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων* per una parte e per l'altra (cioè tanto nel giudicare che nell'agire). « Poichè la mente e non la ragione è dei primi ter- « mini e degli ultimi; quella che serve alle dimostrazioni (*ὁ μὲν* « *κατὰ τὰς ἀποδείξεις*), è de' termini immobili e primi » (le regole o principî supremi) « l'altra che sta nelle cose pratiche, « dell'altro pronunciato ultimo, intorno al contingente, *τοῦ ἐσχά-* « *του καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως*. Poichè questi sono « i principî finali, *ἄρχαι γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται*. Poichè dai sin- « golari l'universale. Di questi dunque ci dee essere il senso: « ed è essa, la mente. Perciò pare che queste cose sieno per « natura. — Quindi la mente è principio e fine *διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος, νοῦς* » (3). Distingue dunque una mente acquisita coll'uso, e una mente innata che è una natura. « Niuno, « dice, è sapiente per natura, ma ha il proposito, la perspi- « cienza, la mente » *γνώμην δ' ἔχει καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν* (4). La mente acquisita per natura, cioè per via della mente innata, sono dunque gli intelligibili acquisiti, i percepiti (singolari), le specie, i generi fino gli ultimi e i principî dell'arte e della scienza, che tutti si formano per quella induzione che descrive

(1) *Nicom.* VI, 6 — *Poster.* II, 15, (al. 19).

(2) Ὁ δὲ νοῦς ἐστι περὶ τὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ τῶν ὄντων. — αἱ δ' ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι *M. Mor.* I, 34.

(3) *Nicom.* VI, 12, (al. 11).

(4) Σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖσ ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν· καὶ ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης. *Nicom.* VI, 12. E così pure *Polit.* VII, 13 (al. 15) dice, che la *mente* viene a' fanciulli dalla natura dopo nati ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προϊοῦσιν ἐγγίνεσθαι πέφυκη. Infatti prendendo la mente oggettivamente, come spesso fa Aristotele, cioè per lo scibile, questo è acquisito ma per natura, cioè per via di qualche cosa che c'è in natura, e che più sopra Aristotele chiamò γνώμην, σύνεσιν, νουν. Ma questi vocaboli di significato così indeterminato spargono in Aristotele l'oscurità, e il fanno apparire ingombro d'innumerevoli contraddizioni.

sulla fine degli Analitici. Ma qual è quella natura che è causa di tutto ciò? Dev'essere certamente « la mente in atto », perchè se non precede l'atto, secondo Aristotele, nulla si può ridurre dalla potenza all'atto; onde riconosce davanti a tutto « un principio della scienza con cui si conoscono gli stessi termini primi ed indimostrabili » (1), e a questo principio dà appunto il nome di mente, λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης (2).

304. Dovendo dunque l'intelligibile, che costituisce la mente in atto d'Aristotele, trovarsi ne' *principî*, poichè questi sono l'oggetto della mente, e questa si chiama anche da lui come vedemmo « il principio de' principî »; è da sapersi che Aristotele, tra l'altre distinzioni che fa de' principî, fa questa, che li divide in due classi, chiamando que'della prima ἐξ ὧν, *ex quibus*, quei della seconda περὶ ὅ, *circa quod*, che noi potremmo chiamare *principî formali* e *principî materiali*. Ora questi secondi sono *proprî* αἱ δὲ περὶ ὃ ἴδιαι, di ciascun genere, e perciò sono molti; i primi all'incontro, cioè i formali, sono comuni a tutti i generi αἱ ἐξ ὧν κοιναὶ (3).

305. Ora tra tutti i principî comuni è dichiarato da Aristotele comunissimo e supremo il principio di contraddizione τὸ πᾶν φάναι, ἢ ἀποφάναι (4). Si confronti dunque che cosa dica Aristotele di questo principio, e che cosa dica della mente, e si vedrà che la *mente* innata e attuale si riduce all'intuizione di quel principio o de'suoi termini. Infatti Aristotele chiama la mente: «principio della scienza», e ancora «principio de'principî»: e alla stessa maniera chiama il principio di contraddizione. Ari-

(1) « Poichè se è necessario che si sappiano i primi (τὰ πρότερα), e quelli « da cui la dimostrazione, e che ci si fermi finalmente negl'immediati (τὰ « ἄμεσα): questi è necessario che sieno senza dimostrazione. E tali noi li di- « ciamo; e asseriamo non solo esserci la scienza, ma anche qualche PRIN- « CIPIO DELLA SCIENZA, col quale conosciamo i termini » ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν « ἐπιστήμης εἶναί τινα φαμέν. ᾗ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν. *Poster*. I, 3.

(2) *Poster*. I, 33.

(3) *Poster*. I, 32.

(4) *Poster*. I, 32 — I principî comuni a tutti i generi sono chiamati *assiomi* da Aristotele e l'averli è condizione all'acquisto del sapere: « Chiamo assioma, dice, quella proposizione che deve avere colui che vuol imparare checchessia » ἣν δ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὁτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα. *Poster*. I, 2; Cf. *Metaph*. III (IV), 3.

stotele pone la mente anteriore ad ogni altra cognizione e necessaria a formarsi quest'ultima; ed egualmente insegna che il principio di contraddizione è anteriore a tutto e che senza esso non si dà cognizione possibile. « Il principio certissimo (*βεβαιοτάτη*) « di tutti, dice, è quello intorno al quale è impossibile l'errore. « Poichè è necessario che come tale sia il più noto, *γνωριμωτάτην*, (chè, intorno alle cose che ignorano, tutti s'ingannano), « e non ipotetico, *καὶ ἀνυπόθετον*. Poichè quel principio che è « necessario aversi per conoscere qualunque degli enti, questo non è un'ipotesi. E poichè è uopo che colui che s'accinge a conoscere qualche cosa conosca quello, perciò è necessario che vi si accinga avendolo già (1). Che dunque un « tale principio sia di tutti certissimo è manifesto ». E tosto dice che questo è il principio di contraddizione, che egli esprime con queste formole: « È impossibile che il medesimo sia e non « sia nello stesso tempo al medesimo, secondo lo stesso rispetto: « è impossibile che alcuno reputi che la stessa entità sia e non « sia » (2). Di che conchiude, che « Questo è per natura il

(1) Ἣν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τὸν ὁτιοῦν ξυνιέντα τῶν ὄντων, τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις· Ὃ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὁτιοῦν γνωρίζοντι, καὶ ἥκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον. *Metaph.* III, (IV), 3. — Se dunque non si può conoscere cosa alcuna se non si conosce prima il principio di contraddizione, è evidente che non si può fare nè pure quell'*induzione* che descrive nel secondo degli Analitici posteriori all'ultimo capo, senza che l'anima possieda prima in sè per natura il principio di contraddizione. E veramente dove conduce quell'induzione? Fino al *principio dell'arte e della scienza*, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης. Ma al disopra di tutti i principî dell'arti e delle scienze c'è il principio de' principî, il principio di contraddizione, noto già prima e più noto e più certo di tutti. Questo dunque precede ed è condizione di quell'*induzione* medesima. Laonde quando dice che per induzione si conoscono i primi, δῆλον δή, ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον, e che il senso produce così nell'anima l'*universale*, καὶ γὰρ καὶ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ; per *primi* si devono intendere i *primi* in ogni genere, e per universale i sommi generi. Ma sopra ciò che è primo in ogni genere, e sopra le categorie, sta qualche cosa che è primo assolutamente, e assolutamente universale per tutti i generi, e questo non è prodotto dall'induzione aristotelica, ma da questa supposto, perchè senz'esso non si può conoscere cosa alcuna, nè pure i termini; e quest'è « il principio de' principî », il principio di contraddizione, ossia la mente, ἡ ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς, come la chiama. *Poster*. II, 15.

(2) Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν, ἀδύνατον τῷ αὐτῷ κατὰ τὸ αὐτὸ — Ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸ ὑπολαμβάνειν εἶναι, καὶ μὴ εἶναι. *Metaph.* III (IV), 3.

« principio di tutti gli altri assiomi, *φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν « ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων* (1). Ora così appunto chiama la mente il principio di tutti i principî, *ἡ ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς* (2). E anche intorno a questa dice egualmente che non è possibile alcun errore, e sempre è vera come la scienza che ne deriva, *ἀλῆ δ'αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς*, il che non direbbe se colla parola *mente* intendesse di parlare di una mera facoltà subiettiva, e non d'un oggetto inteso, perocchè a questo solo conviene l'essere vero e falso e all' intellezione che forma con esso una cosa.

306. Siamo dunque arrivati a trovare il primo principio che costituisce la potenza conoscitiva in atto, secondo Aristotele. Ma dobbiamo ancora appurarlo: perocchè il principio di contraddizione, venendo espresso in una proposizione, (3) ha qualche cosa di artefatto e però non può ancora essere ingenito nell' anima in questa forma di proposizione; i termini della proposizione si conoscono come suoi elementi, si devono conoscere anteriormente alla proposizione (4). Ora quella che conosce i *termini* estremi è la mente, come abbiamo veduto (5).

Secondo il nostro filosofo pertanto ogni genere è fondamento di principî diversi, e in ogni genere un solo è il principio supremo (6). Ma sopra tutti i generi è l'*essere* puro, e questo è

(1) *Metaph.* III (IV), 3 — Del principio di contraddizione prova due cose: che è *notissimo*, e che è *certissimo*. Infatti altrove insegna che i primi si devono preconoscere non solo intendendoli, ma ancora sapendo che sono veri, *καὶ προγινωσκόμενα οὐ μόνον τὸν ἕτερον τρόπον τῷ ξυνιέναι, ἀλλὰ καὶ τῷ εἰδέναι, ὅτι ἐστι* *Poster.* I, 2.

(2) *Poster.* II, 15.

(3) *Ἀρχαὶ μὲν γαρ αἱ προτάσεις*, e appresso: *αἱ γαρ ἄμεσοι πρότασεις ἀρχαί* *Post.* I, 32. Tutte le proposizioni immediate e indimostrabili d'Aristotele non sono che affermazioni o negazioni dell'essere come *ἐστι τόδε τοδί, ὑπάρχει τόδε τῳδί, οὐκ ἐστι τόδε τοδί, οὐδ' ὑπάρχει τόδε τῳδί.* *Poster.* I, 23.

(4) *Metaph.* XII (XIII), 10.

(5) *Poster.* I, 33 — Nel VI de'Morali a Nicomaco (c. 9, al. 8.) s'attribuisce alla mente il conoscere que'*termini* di cui non c'è altra ragione *ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος*; e appresso il conoscere i termini estremi *καὶ ὁ νοῦς, τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα* (c. 12 al. 11).

(6) *Εἰ δὲ λέγοι τις τὰς πρώτας ἀμεσους προτάσεις τὰς αὐτὰς εἶναι ἀρχάς· μια ἐν ἑκάστῳ γένει ἐστίν.* *Poster.* I, 32.

fondamento ai principî comunissimi e universalissimi, ossia agli assiomi.: « Poichè questi sono in tutti gli essenti, ma non in « un singolar genere a parte dagli altri. E tutti ne usano per« chè sono dell'ente come ente ὅτι τοῦ ὄντος ἐστίν ᾗ ὄν; e ogni « genere è ente (1) ». Ora tra questi principî il notissimo e certissimo e quello che deve avere ognuno, acciocchè possa conoscere qualunque cosa, è il principio di contraddizione (2). Questo dunque è un principio dell'ente, non è composto d'altri elementi, non ha altri termini che l'*ente*, o per dir meglio l'essere. Il che si vede pigliando la sua formola più semplice che è: essere o non essere, εἶναι ἢ μὴ εἶναι (3). Ora il negativo μὴ εἶναι si conosce, secondo Aristotele, pel positivo εἶναι, e posteriormente a questo (4). Dunque il solo *essere* resta il primo e per sè conosciuto dalla mente, più noto e certo di tutte l'altre notizie, intorno al quale non si può commettere errore, e senza il quale non si può conoscere il principio di contraddizione, il quale è necessario che preceda ogni altra cognizione ottenuta per mezzo dell'induzione, e per ciò stesso la cognizione de'generi che Aristotele suol chiamare assolutamente gli *universali*. Acciocchè dunque ci sia nell'uomo la mente in atto, che tragga in atto gli universali che sono potenzialmente, secondo l'espressione aristotelica, ne'sensibili, è necessario che preceda nell'uomo « l'intellezione dell'essere » comunissimo a tutti i generi.

307. Dal vedere adunque che l'essere non costituisce alcun genere, ma è in tutti, Aristotele si convinse che oltre la *natura* divisa in enti particolari che si riducono in generi, doveva esistere qualche altra cosa al di là e superiore alla *natura*, e riprese que' naturalisti che tutto racchiudevano in questa: « I « soli naturalisti, dice, si persuadevano di considerare di tutta la « natura e dell'ente. Ma poichè c'è ancora un altro « speculatore »

(1) *Metaph.* III (IV), 3 — « Il perchè essendo manifesto che « tali assiomi » « inesistono in essi « ne'generi » in quanto sono ente (poichè questo è loro « comune), la speculazione di essi appartiene a quello, che investiga del« l'ente come ente τοῦ περὶ τὸ ὂν ᾗ ὂν γνωρίζοντος, καὶ περὶ τούτων ἐστὶν ἡ θεωρία ». Cf. *Metaph.* II (III), 2.

(2) *Metaph.* III (IV), 3.

(3) *Metaph.* II (III), 2.

(4) *De An.* III, 6.

« al di sopra del naturalista (chè la natura non è più che un « genere di ente ἓν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις), per fermo si « spetterà a colui che specula quell'universale, e la prima es- « senza » (τὴν πρώτην οὐσίαν, questa prima essenza non è altro che l'essere, come prova il contesto) « il ricercare anche intorno a « questi » (1) cioè intorno agli assiomi che intorno all'*essere* pronunciano.

C'è dunque indubitatamente qualche cosa per Aristotele di separato da ogni materia corporea e di superiore a tutta la natura e questo è l'ente puro, e questo non è l'ente indeterminato, il quale ha bisogno dell'*essenza* per esistere, ma l'ente che è ad un tempo la propria essenza (2). In un luogo della Metafisica reca una norma per rilevare ciò che c'è di separato realmente, e ciò che si separa solo di concetto; poichè dice: « Non tutte quelle cose che sono anteriori di concetto, sono « anteriori d'essenza. D' essenza sono anteriori tutte quelle che « separate. », cioè prese da sole, « vengono ad avere un es- « sere più eccellente: di concetto, quelle i cui concetti sono da « altri concetti: questi poi non sono ad un tempo » (3). I concetti non sono ad un tempo, cioè si pensano colla mente separati gli uni dagli altri: questo fa che ci sia distinzione di concetto, ma non è una distinzione reale, perchè l'un concetto viene dall'altro. Arreca in esempio le linee: di linee nulla si compone, non sono specie che informino qualche ente come sarebbe l'anima, nè sono materia come sarebbe il corpo. Sono dunque concetti che vengono da altri concetti, cioè dal concetto del corpo solido

(1) *Metaph.* III (IV), 3.

(2) Di qui appunto trae un altro argomento per confutar quelli che distinguevano tra l'essere delle idee, e le idee, tra l'ente e l'essere dell'ente, tra l'uno e l'essere dell'uno, ma vuole che l'ente essenza e il suo essere, il suo esistere, sia il medesimo. Ἐπὶ δὲ τῶν καθ' αὑτὰ λεγομένων ἀεὶ ἀνάγκη ταὐτὰ εἶναι. οἷον εἴ τινές εἰσιν οὐσίαι, ὧν ἕτεραι μὴ εἰσιν οὐσίαι, μηδὲ φύσεις ἕτεραι πρότεραι οἵας φάσι τὰς ἰδέας εἶναί τινες. Εἰ γὰρ ἔσται ἕτερον αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν, καὶ τὸ ἀγαθῷ εἶναι, καὶ ζῶον, καὶ τὸ ζώῳ εἶναι, καὶ τὸ ὄντι καὶ τὸ ὄν, ἔσονται ἄλλαι τε οὐσίαι καὶ ἰδέαι παρὰ τὰς λεγομένας, καὶ πρότεραι οὐσίαι ἐκεῖναι, εἰ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσίας ἐστὶ κτλ. *Metaph.* VI (VII), 6.

(3) Ἀλλ' οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα, καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα. Τῇ μὲν γὰρ οὐσίᾳ πρότερα, ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει· τῷ λόγῳ δὲ, ὅσων οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων. Ταῦτα δὲ οὐχ ἅμα ὑπάρχει. *Metaph.* XII (XIII), 2.

λόγοι ἐκ τῶν λόγων, e tuttavia si pensano in separato, e si pensano come elementi del corpo e però sono precedenti di concetto πρότερα τῷ λόγῳ. Onde « è manifesto, dice, che nè è precedente « per essenza ciò che è per rimozione τὸ ἐξ ἀφαιρέσεως, nè è « posteriore ciò che è per apposizione τό ἐκ προσθέσεως » (1). Così l'uomo è bianco per apposizione della bianchezza, nè per questo la bianchezza ha un esssere precedente, nè l'uomo ha un essere posteriore, poichè la bianchezza « non può essere separata, ma è sempre insieme col composto » (2).

308. Distingue dunque Aristotele manifestamente due specie d'*intelligibili*, gli uni che si fanno τῷ λόγῳ, separandoli appunto dalla materia, e questi sono puri concetti, o ragioni, o, come li chiama, concetti fattizî (πλασματίας ὁ λόγος (3)); altri poi che possono essere separati, come essenze sussistenti e intelligibili per sè. I primi sono relativi ai corpi e ai sensibili e però non possono sussistere fuori di questi altro che come concetti o ragioni della mente (4): gli altri hanno un essere assoluto, e però separati da ogni altra cosa conservano quest'essere, e apparisce anzi più eccellente, onde eccedono e vincono, secondo l'espressione aristotelica difficile da rendersi nella nostra lingua τῷ εἶναι ὑπερβάλλει.

Questa distinzione degl'intelligibili in due classi è tolta da Platone stesso, come abbiamo veduto. Ma Aristotele quantunque riconosca che quelli della prima classe uniti alla materia non sono punto intelligibili, chè così appartengono al senso, e diventino poi tali per opera dell'intendimento che li separa e li considera separati, quasi fingendoli tali; tuttavia nega contro Pla-

(1) *Metaph*. XII (XIII), 2.

(2) Οὐ γὰρ ἐνδέχεται εἶναι κεχωρισμένον, ἀλλ' ἀεὶ ἅμα τῷ συνόλῳ ἐστί. *Metaph*. XII (XIII), 2.

(3) *Metaph*. XII (XIII), 2.

(4) Un'altra ragione che adduce Aristotele per dimostrare, che i primi, cioè gl'intelligibili che si separano col concetto come gli astratti matematici, non possono sussistere da sè soli, fuori della mente, si è, che non ricevono la loro unità se non dalla mente stessa, onde fuori di questa, divisi all'infinito, svanirebbero. Ἔτι τίνι καὶ πότε ἔσται ἓν τὰ μαθηματικὰ μεγέθη; τὰ μὲν γὰρ ἐνταῦθα, ψυχῇ ἢ μέρει ψυχῆς, ἢ ἄλλῳ τινὶ εὐλόγῳ. Εἰ δὲ μή, πολλὰ διαλύεται κτλ. *Metaph*. XII (XIII), 2. Cf. 8.

tone, almeno inteso come l'intesero alcuni de'suoi discepoli, che esistano per sè ab eterno. Ma riguardo ai secondi Aristotele ammette che esistano precedentemente e per sè, non però allo stato di pure idee, ma come intellezioni, ovvero enti intellettivi, e di questi si deve principalmente intendere quello che dice che « i « priori sono gli eterni (1)» , e che «i principî de'sempre esistenti « (τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς) devono essere verissimi: poichè non « sono già veri una volta , nè c' è qualche altra cosa che sia « loro cagione dell'esistere, ma essi sono cagioni agli altri » (2).

309. Ma tutti questi si riducono all' essere (giacchè è riconosciuto da Aristotele pel primo universale (3)) e però dice che « a quel modo che ciascuna cosa ha dell'essere, in quello « stesso ha della verità (4) ». Dall'essere dunque, che è la verità, viene il lume all'intendimento (5), e per mezzo di questo, all'occasione delle sensazioni si vedono gli altri universali. Poichè non avendo l' anima nostra che l' intuizione dell'essere al

(1) Dice, che gli *eterni* sono anteriori ai *corruttibili*, e nota espressamente che sono anteriori non λόγῳ, ma οὐσίᾳ. Τὰ μὲν γὰρ αΐδια, πρότερα τῃ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν. Questo passo è decisivo, per dimostrare che Aristotele ammette degli *eterni* intelligibili separati realmente; e non solo incorruttibili, ma anche separati da ogni materia e potenzialità, poichè soggiunge, ἔστι δ' οὐδὲν δυνάμει ἀΐδιον. *Metaph.* VIII (IX), 8. — Ma come accorda poi agli astri qualche materia facendoli incorruttibili ed eterni? O è questa un'incoerenza veniente da'pregiudizî imbevuti intorno alla natura degli astri, ovvero convien supporre che faccia gli astri non incorruttibili per sè, ma pel primo movente.

(2) *Metaph.* II (I *Min.*), 1.

(3) Καθόλου πρῶτον al tutto indimostrabile. *Poster.* I, 5.

(4) Ὡσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. *Metaph.* II (I *Min.*) 1.

(5) « Dirittamente la Filosofia si chiama la scienza della verità (ἐπιστήμην « τῆς ἀληθείας). — Non sappiamo il vero senza causa. Or ciascuna cosa che « è al massimo quel medesimo, è causa dell'altre, secondo ciò che c'è nel« l'altre d'univoco, come il fuoco caldissimo. Poichè questo è agli altri causa « del calore. Laonde anche il verissimo è ciò che ai posteriori è causa del« l'essere veri. Laonde i principî de' sempre esistenti conviene che sieno « sempre verissimi, non veri una volta, nè v'ha qualche cosa che sia ad « essi causa d'essere, ma essi all'altre cose. Come dunque ciascuna cosa sta « all'essere, così sta anche alla verità ». *Metaph.* II. (I. *Min.*), 1. — Essendo dunque il principio di contraddizione, e l'*essere* di cui risultano i suoi termini, il *verissimo*, ἀληθέστατον, quest'è la causa, per la quale l'altre cose sono vere, e in quanto sono vere esistono nella mente, secondo Aristotele.

tutto indeterminato « la speculazione della verità per noi parte è difficile parte facile »: facile coglierne una parte avendone il lume per natura, difficile raggiungerla tutta essendo il lume naturale assai poco. La causa dunque di questa difficoltà, dice, non è nelle cose, ma in noi, poichè « come stanno gli occhi « de'pipistrelli al lume del giorno, così sta la mente dell'anima « nostra (τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς) a quelle cose che per na- « tura sono di tutte le più manifeste » (1). Quindi dobbiamo cavare le notizie universali coll'induzione, non perchè queste sieno ne' particolari sensibili, ma perchè essendoci nell'anima l'essere, questi hanno nell'essere la loro *ragione*, e questa ragione è distinta da' sensibili stessi: così gl'intelligibili de' sensibili si distinguono da essi unicamente per la *ragione*, non perchè questa ragione costituisca altri sensibili ideali ed eterni, diversi dai sussistenti medesimi (2). Essendo dunque tali universali relativi ai sensibili particolari, benchè questi non li contengano, pure senza questi non si possono avere. « È impossibile, dice, « contemplare gli universali in altro modo eccetto che per in- « duzione, chè anche quelli che si dicono astratti, τὰ ἐξ ἀφαι- « ρέσεως, saranno noti per induzione, se pur altri vuole dichia- « rare che alcuni inesistono in un genere determinato, benchè, « in quanto ciascuno è questo quale, non sieno separati. E non « può essere che inducano quelli che mancano di senso, per- « chè il senso è de' singolari. Poichè non si può apprendere « (λαβεῖν) la scienza di essi nè dagli universali senza induzione, « nè mediante l'induzione senza il senso » (3). Dice che gli astratti non sono separati in quanto ciascuno è questo quale ᾗ τοιονδὶ ἕκαστον, il che è lo stesso che dire in quanto sono una

(1) *Metaph.* II (I, *Min.*), 1.

(2) Ecco come Aristotele riconosca chiaramente, dove non usa ambiguità di parlare, come il senso non somministri punto l'intelligibile, ma solo sia condizione che lo rende all'anima manifesto: « Nè mediante il senso è l'in- « tendere; se pure il senso è di questa, e non d'una qualche cosa. Ma ne- « cessariamente si sente questo chè, e qui, e ora. Ciò poi che è universale e « in tutti, è impossibile che si senta. Poichè non è questo chè, nè ora. Altra- « mente non sarebbe universale. Chè universale diciamo essere ciò che è « sempre e dovunque (τὸ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ) ». *Poster.* I, 31.

(3) *Poster.* I, 18.

determinata natura non in quanto sono universali, e la prova si è che niuno può dire in qual genere inesista un astratto, se non si riferisce al senso: per esempio niun può dire in qual genere di cose inesista il colore se non si riferisce ai colori percepiti col senso (ἐάν τις βούληται γνώριμα ποιεῖν, ὅτι ὑπάρχει ἑκάστῳ γένει ἔνια). L'universale dunque come universale non si trae dal senso, e da'sensibili è realmente separato, ma la *natura*, che nell'universale s'intende, è ne'sensibili, e non da questi separata: distinzione che fecero anche gli scolastici distinguendo l'*intentio universalis* e la *natura* che soggiace a quell'intenzione di universalità (*Ideol.* 196 not., 491). Ora onde nasce quest'universalità che non è nelle cose reali e sensibili? Ogni cosa, secondo Aristotele, procede da ciò che è primo nella serie e che ha la natura di cui si tratta più compiutamente, e quest'è causa degli altri; ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον, οἷον τὸ πῦρ θερμότατον. Καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος (1). Come dunque del vero è causa il verissimo (ἀληθέστατον), così dell'*universale* è causa l'universalissimo. Ora come il verissimo è l'essere, siccome vedemmo, così l'universalissimo è pure l'essere nella sua massima estensione.

310. È ben da considerarsi che Aristotele pone sempre i *sensibili* e gl'*intelligibili* come due nature separate e realmente distinte (2): che gl'intelligibili non si formano propriamente, ma solo si vedono manifestandosi, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι, εἰ μὴ δι' ἐπαγωγῆς (3): e che la mente non fa gl'intelligibili, ma anzi è mossa al suo atto cioè all'intellezione dall'intelligibile, νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται: l'intelligibile dunque che move la mente al suo atto non è l'effetto di questo atto. Ma molti intelligibili si manifestano all'occasione delle sensazioni, benchè essi non sono sentiti. Ora le specie intelligibili de'sensibili non sono realmente separate, ma sono ne' sensibili in potenza. Se dunque quello che move la mente a contemplare gl' intelligibili in atto, non può essere alcun intelligibile in potenza, perchè fino a che è in potenza, non opera e non è ancora, e Aristo-

(1) *Metaph.* II (I *Min.*) 1.
(2) *Metaph.* I, 8.
(3) *Poster.* I, 18 — Così pure c. 31 Ἐκ γὰρ τῶν καθέκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον.

tele insegna che solo ciò che è in atto trae in atto quello che non è tale; converrà dire che oltre gl'intelligibili in potenza che si riferiscono agli enti sensibili, ci sia un intelligibile in atto nella mente umana, che all'occasione delle sensazioni riduca in atto gl'intelligibili in potenza. E questo appunto risulta da vari luoghi d'Aristotele che abbiamo allegati, e da quelli che allegheremo. E primieramente si consideri questo: « Se l'intendere, « dice, è come il sentire, sarà patire qualche cosa dall'intelli- « gibile o checchè altro tale. Dunque conviene che sia senza « passione, e suscettivo della specie e in potenza tale (cioè spe- « cie), ma non sia dessa (in atto); e stia similmente come il « sensitivo ai sensibili, così la mente agl'intelligibili » (1): di maniera che tra i sensibili e gl'intelligibili non pone che una proporzione, e nulla di comune e di simile. Come dunque il sensibile agirà nella mente? Questa è la difficoltà che si fa lo stesso Aristotele: « Alcuno potrà domandare: se la mente è semplice « e senza passione, e non ha niente di comune con checches- « sia » (nè pure dunque col senso) « come dice Anassagora, « in che modo intende, se intendere è patir qualche cosa? Poi- « chè è in quanto inesiste in entrambi qualche cosa di comune « che pare l'uno faccia e l'altro patisca ». E aggiunge ancora un'altra domanda: « Se la mente stessa sia intelligibile ». Poichè se essa è intelligibile, patirà forse da sè stessa, posto che l'intendere sia patire dall'intelligibile? (2).

(1) *De An.* III, 4.

(2) *Ivi.* Parmi di dover intendere l'oscuro e controverso passo che segue, cangiando alquanto la punteggiatura così. Se la mente intende patendo dall'intelligibile; ed è ella stessa intelligibile: « O la mente inesisterà anche nel- « l'altre cose », e inesistendo in esse le renderà intelligibili « se ella non è « intelligibile in altro modo » ma per sè, « e l'intelligibile è uno di specie; « o avrà qualche cosa di misto » cioè avrà in se l'intelligibile « che faccia lei « intelligibile come l'altre cose; o certo il patire sarà secondo qualche cosa « di comune », e non sarà più vero ch'ella non abbia nulla di comune coll'altre cose, come si asseriva. Parmi dunque che sieno tre i membri dell'alternativa, e non due. Conviene osservare a quelle parole, ἓν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει. Se un solo è di specie l'intelligibile, e se la mente è intelligibile, le altre cose non diverrebbero intelligibili se non coll'essere in esse la mente, ἢ γὰρ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁ νοῦς ὑπάρξει. Se poi l'intelligibile non è la mente, ma questa deve essere resa intelligibile dall'intelligibile come l'altre cose, allora

311. A queste difficoltà si risponde:

1° Che la mente è essa stessa gl'intelligibili in potenza, ed essa è pure quella che li trae in atto, poichè collo stesso atto dell'intendere sono gl'intelligibili posti in atto ὅπερ συμβαίνει (l'intendere) ἐπὶ τοῦ νοῦ (1).

2° L'ente in potenza e in atto è l'ente medesimo (2). Ma quando la mente è venuta all'atto dell'intendere, allora gl'intelligibili in atto non sono diversi da lei, ma sono ella stessa in atto, o certo il termine di quest'atto. « Poichè in quelle cose « che sono prive di materia è il medesimo l'intelligente e l'in- « teso: chè la scienza teoretica » (nell'atto della contemplazione) « e l'oggetto di essa è il medesimo ».

3° Perciò la mente si divide così che prima che esca all'atto dell'intendere, ella è come una tavoletta in cui non c'è nulla di scritto in atto, ma ella stessa è quella che poi scrive su questa stessa tavoletta, cioè in sè, uscendo al suo atto. Δεῖ δ' οὕτως, ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. La mente umana dunque parte è in potenza, parte in atto: in potenza è la tavoletta vuota, in atto è quella che scrive su questa tavoletta. Errarono dunque grandemente tutti quelli che intesero questo luogo d'Aristotele, come se venisse a dire che è il senso quello che scrive nella mente, quando chiaramente dice che è la sola mente quella che operando scrive in se stessa gl'intelligibili.

4° E così la mente è intelligibile, come gl'intelligibili, καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά, cioè è intelligibile pel suo atto, poichè l'atto suo è l'intelligibile.

5° Soggiunge Aristotele: « Ma si deve cercare la causa del « non sempre intendere (τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον) »,

avrà qualche cosa di misto in sè ἤ μεμιγμένον e non sarà più immista come si diceva, poichè solo quello che è misto ha bisogno d'essere reso intelligibile. Finalmente se patisce da un diverso da sè, ci sarà qualche cosa di comune tra essa e ciò che la fa patire, ᾗ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι. A queste difficoltà risponde come diciamo nel testo.

(1) « Laonde si divide primieramente la mente » dagl' intelligibili « che « in qualche modo ella è in potenza gl'intelligibili, ma non è niuno di essi « in atto prima che intenda, πρὶν ἂν μὴ νοῇ » *De An.* III, 4.

(2) *Metaph.* VIII (IX), 8.

cioè la causa onde avviene che l'intelligenza non sia in tutte le cose (1). Risponde: « In quelle cose che hanno materia, ciascuno degl'intelligibili è solo in potenza. Laonde in quelle non « è la mente ». Ma come inesistono in potenza gl'intelligibili nelle cose materiali? — Si dicono in potenza, non perchè sieno tali nelle cose materiali, ma perchè queste si considerano nella loro relazione colla mente: considerate da questa intieramente divise, gl'intelligibili non sono in esse nè in potenza nè in atto. Ma in relazione colla mente, quegl'intelligibili si dicono essere nelle cose materiali in potenza, poichè la mente intende quelle cose materiali, spoglie della materia (2), e però la mente stessa è la loro potenza: « La mente è potenza senza materia « di quegli » intelligibili « ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμίς ἐστιν ὁ νος τῶν « τοιούτων ». Nel qual luogo si osservi, che viene supposta qui la distinzione delle due materie corporea e ideale. Poichè mentre altrove chiama materia « ciò che è potenza », qui dice la la mente « potenza ma senza materia », il che viene a dire: senza materia corporea, ma tuttavia con materia ideale, ossia potenza degl'intelligibili, δύναμίς τῶν τοιούτων (sc. νοητῶν).

6° Ma perchè la mente è potenza di quegl'intelligibili che si riferiscono agli enti materiati? Non potrebbe essere potenza loro, se non fosse senza materia ἄνευ ὕλης, e perciò se non avesse qualche atto. Ora dice appunto Aristotele che « in essa « è l'intelligibile » ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει. Avendo dunque od essendo l'intelligibile in atto, ella ha la *potenza* di rendere intelligibili altre cose cioè le materiali, mettendo in atto que-

(1) Questa questione fu intesa dagli Scoliasti diversamente, cioè come se Aristotele ricercasse la causa perchè « la mente umana non sempre intenda ». Ma io credo più conforme al contesto, ch'egli ricerchi, perchè la mente non sia nell'altre cose, riferendosi alle parole precedenti, ἢ γὰρ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁ νοῦς ὑπάρξει κτλ. E veramente Aristotele pone una mente sempre in atto, e che perciò sempre intende, sempre è intelligibile in atto, ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δὲ οὐ νοεῖ (*De. An.* III, 5): la questione dunque, come s'intende comunemente, non può aver luogo nel sistema aristotelico, se non rispetto ad alcuni intelligibili, e non in quel modo assoluto in cui sarebbe proposta.

(2) Ha dunque bisogno l'anima d'avere i fantasmi: avendo questi la mente dell'anima li rende intelligibili, perchè essa ha l'intelligibile in sè stessa che ad essi unisce. Così va inteso quello che, τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν (quest'è la mente innata in atto) ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ. *De An.* III, 7.

gl'intelligibili, che ad esse si riferiscono. Poichè è da considerare attentamente quello che avea detto prima, cioè che « l'intelligibile è uno solo di specie » *ἕν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει*. Quest'intelligibile uno di specie è quello che inesiste nella mente, e la costituisce in atto, e la rende atta (*δύναμις*) a ridurre in atto gl'intelligibili relativi ai sensibili.

Che cosa viene a dire che « l'intelligibile è uno di specie? » Quando più cose sono uno di specie, allora in ciascuna di esse conviene che ci sia la specie identica. Se dunque gl'intelligibili sono tutti un solo di specie, conviene, che la stessa specie intelligibile sia in ciascuno. C'è dunque un intelligibile che informa tutti gli altri: ora questo non può essere che quello che essendo comune a tutti è il più universale, e questo è indubitatamente « l'idea dell'essere ». Quest'idea dunque è la specie per sè intelligibile, la mente in atto, e quella che è in potenza tutti gli altri intelligibili: perchè la specie presa da sè è in potenza tutti gl'individui ch'ella poi informa. Così egli è ad un tempo atto e potenza; atto però, in quanto c'è l'*intellezione* che in quest' oggetto finisce; potenza, in quanto come oggetto comune e universale riceve tutte le determinazioni che lo rendono gli altri intelligibili, ond'è, come dice Aristotele, *δεκτικὸν τοῦ εἴδους*.

312. Si conferma tutto questo da ciò che dice Aristotele sull'impossibilità, che gli elementi e le cause sieno una serie infinita, ma è uopo arrivare ad una prima materia e ad una prima specie (1) e, in ogni ordine di cose, ad una prima causa. Convien dunque che ci sia una prima specie che produca le altre; e questo è l'intelligibile comunissimo, uno di specie, ossia la Mente. Ma questa prima *specie*, che non può essere generata, non è come le idee di Platone, puro oggetto (secondo che ad Aristotele piace di rappresentarle), ma è un atto, una prima intellezione che ha per termine l' essere: anzi la *mente* stessa è chiamata *termine* da Aristotele, *τοῦτο γὰρ* (sc. *νοῦς*) *ἐστι πέρας* (2),

(1) *Metaph.* II (I *Min.*), 2. — « Nè la materia, nè la specie si genera: « dico l'ultime, *λέγω δὲ τὰ ἔσχατα*. *Metaph.* XI (XII), 3.

(2) *Metaph.* II (I *Min.*), 2. — E IV (V), 17, dice, che l'ousia e la quiddità è il termine della cognizione e perciò, soggiunge anche della cosa: *τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· (ἡ οὐσία ἑκάστου, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ). Εἰ δε τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος.*

il che conferma quello che dicevamo, che Aristotele usa *mente* in un senso oggettivo.

313. Ma consideriamo bene come accada ad Aristotele, che nelle sue mani il primo intelligibile, la prima specie, l'essere, diventi mente in atto rispetto a sè, in potenza rispetto agli altri intelligibili. Per vederlo con chiarezza conviene che andiamo indietro, e che ci richiamiamo il principio della filosofia d'Aristotele in quanto ella si divide, o pretende dividersi da quella di Platone.

Aristotele dunque parte da questo principio: « le sole sostanze « sussistono per sè e separate realmente l'una dall'altra ». Per conoscere se una cosa sussista in sè con indipendenza da ogni altra, conviene vedere se sia sostanza. Per vedere se sia sostanza convien conoscere i caratteri proprî della sostanza. Questi caratteri sono i seguenti:

1° La sostanza (1) non si predica di alcun subietto, nè inesiste in alcun altro subietto: ma di essa si predicano l'altre cose, o in essa inesistono come in loro subietto (2). Di che segue che la sostanza;

2° È sempre *singolare*, indivisibile, una di numero, *ἄτομον γὰρ καὶ ἕν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν.*

3° Laonde la sostanza è sempre questo *chè* determinato *τόδε τι σημαίνει* (3).

4° Le sostanze hanno ancora questo carattere di non aver nulla a sè di contrario *ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι.* — Ma avverte che questo carattere coll'esser co-

(1) La sostanza in senso proprio è chiamata da Aristotele talora semplicemente οὐσία talora οὐσία πρώτως. La ragione poi perchè lascia il nome di sostanze anche alle specie e ai generi (di quelle) si è perchè queste sostanze seconde spiegano alla mente la natura delle prime, μόνα γὰρ δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν, τῶν κατηγορουμένων. *Categ.* 3.

(2) Di che conchiude che « se non ci sono le prime sostanze, niuna dell'altre cose potrebbe esserci » μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν, ἀδύνατον, τῶν ἄλλων τι εἶναι. *Categ.* 3.

(3) Osserva, che anche le specie e i generi sembra che significhino τόδε τι, ma non veramente, poichè significano piuttosto qualche qualità, ποῖον τι. Il che conviene aver presente per intendere bene tutti que' luoghi, dove Aristotele dice semplicemente che la specie significa *hoc aliquid.*

mune alle ousie seconde, cioè ai generi e alle specie, (1) è anche in altre cose come nel quanto.

5° Una sostanza non è più o meno sostanza d'un'altra.

6° La sostanza non è capace di più e meno, cioè quello che essa è non si può dire ora essere più, ora meno (2).

7° Il settimo carattere che assegna Aristotele alla sostanza, e che dice ad essa spettare soprammodo, si è ch'essa « una e « la medesima di numero sia suscettiva di ricevere in sè i con- « trarî » *μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν, τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὸν* (3).

Ben si vede che Aristotele, coll'assegnare questi caratteri alla sostanza, limitava il suo pensiero a quelle sostanze, che sono in qualche modo mutabili, e suscettive d'accidenti. Ma quando egli ha bisogno di ricorrere alla prima causa motrice, ch'egli riconosce per sostanza prima, allora la rende immutabile, e non punto suscettiva d'accidenti contrarî, onde nega a quest'ultima il settimo carattere.

314. Stabiliti dunque questi caratteri costitutivi della sostanza e posto per principio che non può esistere per sè, se non la sostanza (4), egli si fa a combattere le idee di Platone, in quanto

(1) Per *generi* e *specie* intende qui Aristotele quelli delle sostanze, non le classi degli accidenti, benchè estenda in altri luoghi il significato di generi e specie agli accidenti e alle relazioni, come son quelli delle nove categorie, che susseguono alla prima. Una tale incostanza e povertà di linguaggio genera somma difficoltà nell'interpretazione di questo e altri filosofi antichi.

(2) *Λέγω δὲ, οὐχ ὅτι οὐσίας οὐκ ἔστι μᾶλλον καὶ ἧττον οὐσία· τοῦτο μὲν γὰρ εἴρηται ὅτι ἐστίν· ἀλλ' ὅτι ἑκάστη οὐσία τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν, οὐ λέγεται μᾶλλον καὶ ἧττον.* *Categ*. 3. — Dice questo in opposizione a Platone. Noi tratteremo altrove di questa gravissima questione ontologica, e mostreremo che la sostanza può essere più e meno quello ch'ella è, riguardo alla sua essenza.

(3) E ciò, soggiunge Aristotele, per una mutazione che nasce nella sostanza medesima, non come accade ad una proposizione che da vera diventa falsa cangiandosi lo stato delle cose contingenti ch'ella esprime, *τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν αὐτὰ μεταβάλλοντα τῶν ἐναντίων δεκτικά ἐστι* Di che conchiude: *Ὥστε ἴδιον ἂν οὐσίας εἴη τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν κατὰ τὴν ἑαυτῆς μεταβολὴν δεκτικὴν τῶν ἐναντίων εἶναι.* *Categ*. 3. Ma come la sostanza si possa mutare ricevendo gli accidenti contrari, quest'è questione oltremodo implicata e difficile. (*Psicol.* 866 sgg).

(4) *Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστά, τὰ δ' οὐ χωριστά, οὐσίαι ἐκεῖνα· καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταῦτα* *Metaph*. XI (XII), 5.

essendo *generi*, e predicabili, e avendo contrarî, mancano dei caratteri della sostanza, Ma con questo non nega che esistano degl'*intelligibili separati* realmente, purchè abbiano le condizioni della sostanza, ed anzi gli ammette. Trova impossibile ridurre la *specie* alla *materia*, chè materia e specie hanno tra loro non contrarietà ma opposizione come l'atto alla potenza, e però come a lui par necessario ammettere una materia prima ab eterno (non ammettendo la creazione), così trova ugualmente necessario ammettere una *prima specie*, un primo intelligibile. Solamente che riconosce che non può esistere la materia separata da qualunque specie, perchè rimarrebbe mera potenza senz'atto; ma la specie sì, perchè è atto, ed ammette da sè sola i caratteri della sostanza. Riconosce ancora che possono esistere cotesti caratteri della sostanza in una prima causa motrice, e in una prima causa finale (1). Se non che queste tre cause vanno poi a ridursi in una, perchè la prima causa finale dee essere un primo intelligibile, e però *specie*, e questa un primo appetibile e però *fine*, e questo, appunto perchè appetibile, movente, e quindi *principio del movimento*. E in generale stabilisce questo principio, che se « alcuna delle cause non ha contrario, ella co« nosce se stessa, ed è in atto, e separata », cioè sostanza prima (2).

315. Di qui dunque procede, che i generi, che si riducono alle dieci categorie, non possano esistere da sè soli separati dalle sostanze di cui si predicano, o che hanno in sè, o in cui sono, e per la stessa ragione assai meno l'*uno*, e quello che si converte coll'*uno*, cioè l'*ente*, perchè l'ente è più universale ancora e più comune de'generi, e si predica di tutto e in molte maniere (3). Ma l'intellezione all' opposto o la mente che ha l'ente per oggetto è singolare, e niente vieta che sia sostanza, come dicemmo. E se questa prima intellezione deve essere in potenza tutti gl' intelligibili e in atto niuno di essi, conviene

(1) *Metaph*. II (I. *Min*.), 2.

(2) Εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων, αὐτὸ ἑαυτὸ γιγνώσκει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστί καὶ χωριστόν. *De An*. III, 6, il qual passo dagli antichi Scoliasti è inteso della causa prima; ma veramente è un principio generale, che Aristotele pone, e che può applicarsi alla prima intelligenza, ed anco ad ogni altra.

(3) Τὸ γὰρ ὄν, καὶ τὸ ἕν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων. *Metaph*. IX (X), 2.

che abbia unicamente l'essere per oggetto, poichè, secondo la dottrina d'Aristotele, l'essere è o in atto o in potenza. Come atto tutte le cose sono essere (1). Come potenza l'essere è in potenza tutte le cose. Aristotele dice, che gli universali, in quanto sono universali, sono la scienza in potenza, perchè l'atto compiuto della mente apprende l'oggetto determinato (2). Se dunque gli universali, come *universali*, non danno che una cognizione potenza, ne verrà, che la cognizione totalmente potenza sarà l'*universalissimo*, cioè l'essere: la potenza è materia, l'essere dunque sarà la materia della cognizione, la materia ideale (3): la potenza della cognizione passando all'atto diventa tutte le cognizioni, l'essere dunque è in potenza tutti gl'intelligibili: ma la mente in potenza d'Aristotele è appunto quella che non è nessuno degl'intelligibili, ma diventa tutti: la mente potenziale dunque d'Aristotele è l'essere ideale indeterminato, come la potenza in atto è l'intuizione continua di quest'essere: la potenza è il subietto, secondo Aristotele, onde il genere è il subietto delle specie, e così l'essere è il subietto di tutti gl'intelligibili, e questo subietto è ancora la mente in potenza: l'essere è il possibile e la mente d'Aristotele non è altro che il possibile ἣ ταύτην, ὅτι δυνατόν: la mente non ha passione alcuna, è immista e semplice, e così pure l'essere è una tavola in cui niente è ancora scritto, e così l'essere che non è ancora niente in atto: è il luogo di tutte le forme, e così l'essere è quello in cui sono poi tutti gl'intelligibili in atto, ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας.

316. « L'essere, dice, e l'ente significa che le cose additate

(1) « Per sè si dicono *essere* quelle cose qualunque che vengono significate dagli schemi della predicazione. Poichè quante volte si dicono, in tante è significato l'essere ». *Metaph*. IV (V), 7.

(2) Ἡ γὰρ ἐπιστήμη, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττόν· ὧν τὸ μὲν δύναμις, τὸ δὲ ἐνέργεια. Ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος, τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστιν. Ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη, καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδε τινος. *Metaph*. XII (XIII), 10. Quell'espressione: ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος indica: « l'universale in quanto è universale », non in quanto significa una data natura.

(3) Come i generi sono *materia* relativamente alle specie, perchè universali (τὸ δὲ γένος ὕλη (ὃ) οὗ λέγεται γένος. *Metaph*. IX (X), 8), così l'essere, perchè è universalissimo, è materia di tutti i generi.

» (cioè quante n'abbracciano le Categorie) « si possono dire ora « in potenza, ora in atto. Poichè noi diciamo esser veggente, « e quello che è veggente in potenza, e quello che è veggente « in atto. E medesimamente, lo sciente tanto quello che può « usare della scienza, quanto quello che ne usa. E anche quie- « scente quello nel quale è già la quiete, e quello che può quie- « tarsi. E similmente anche nelle sostanze. Poichè diciamo che « Mercurio è nel marmo, e la metà d'una linea » quando non è « ancora divisa « e il frumento non ancora maturo » (1). L'essere dunque in potenza, secondo Aristotele, è tutte le cose in potenza. Acciocchè dunque la mente sia tutte le cose in potenza, conviene che sia l'intuizione dell'essere, l'essere intuìto nella sua potenzialità. Ciò poi che è in potenza da Aristotele, come vedemmo, è chiamato materia: l'*essere* dunque in quanto è intelligibile è la materia di tutti gl'intelligibili (2): ma materia degl'intelligibili è anche chiamata la mente νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι: l'essere intuìto adunque nella sua potenzialità universale è la mente in potenza d'Aristotele e non può essere altro, perchè altro non sono le cose in potenza secondo la dottrina del filosofo di Stagira.

317. Ora perchè l'uno e l'essere sono il medesimo, secondo Aristotele, e si predica l'uno come l'ente di tutte le cose (3); perciò quello che abbiamo detto dell'essere come oggetto essenziale dell'intuizione primitiva, possiamo confermare con altre dottrine aristoteliche intorno all'uno.

Aristotele considera l'uno sotto due aspetti, in quant'è nelle cose e in sè stesso (4).

(1) *Metaph.* IV (V), 7. Di qui la statua nel vecchio di marmo del Leibnizio (*Ideol.* 295 not.).

(2) Abbiamo veduto che Aristotele ammette una materia ideale o intelligibile, come Platone. Dice che, come in ogni natura, così anche nel genere degl'intelligibili ci dee essere la sua materia, che sia tutto in potenza; ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι, τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει· τοῦτο δὲ, ὅτι πάντα, δυνάμει ἐκεῖνα κτλ. *De An.* III, 5.

(3) Ἔτι δ' ὁμοίως (τὸ ἕν καὶ τὸ ὄν) ἐπὶ πάντων ἀναγκαῖον ἔχειν. Λέγεται δὲ ἰσαχῶς τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν. — Ὅτι δὲ τὸ αὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον, τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις, καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμιᾷ. *Metaph.* IX (X), 2.

(4) Δεῖ δὲ κατανοεῖν ὅτι οὐχ ὡσαύτως ληπτέον λέγεσθαι ποῖά τε ἓν λέγεται, καὶ τί ἐστι τὸ ἑνὶ εἶναι, καὶ τίς αὐτοῦ λόγος. *Metaph.* IX (X), 1.

Rispetto alle cose, queste o sono uno per accidente, o per sè. Lasciando noi da parte la considerazione delle cose che sono uno per accidente, considerazione puramente dialettica, (e Aristotele suol sempre mescolare le considerazioni dialettiche colle ontologiche, onde riesce il suo discorso intricato e come un prunaio); vediamo che cosa dica dell'essere le cose uno per sè.

Considera l'unità che viene alle cose dalla loro esistenza individuale, e quella che loro viene dalle specie e da'generi: e questa è quella che importa al nostro discorso, che dagli universali (i generi) dee sollevarsi all'universalissimo, all'essere, ossia all'uno stesso.

Dice dunque che si dice qualche cosa essere una quando « il subietto sia indifferente di specie » (1). La materia, come vedemmo, è il subietto per Aristotele. Ma come egli ammette due materie, cioè la corporea, o più generalmente reale, e l'ideale, così ammette pure due *subietti*. Ma poichè non sempre distingue chiaramente questi due subietti, indi l'oscurità del parlare. Quando contrappone la *materia* alla *specie*, allora si dee intendere necessariamente d'un subietto corporeo o reale. Ma qui « il subietto indifferente di specie » è il reale o l'ideale? Il contesto sembra indicare che sia il reale, in quanto è suscettivo dell'una o dell'altra specie, e però a queste è indifferente.

Ma segue a dire: « Si dicono anche uno quelle cose il cui « *genere* è uno differente per contrarie differenze: e tutte queste cose si dicono uno, perchè è uno il genere subietto alle « differenze ὅτι τὸ γένος ἓν τὸ ὑποκέιμενον ταῖς διαφοραῖς » (2). Qui chiama apertamente *subietto* il genere, cioè l'universale e lo dice materia ὥσπερ ἡ ὕλη μία. Il subietto dunque qui è la materia ideale, giacchè il genere è appunto per Aristotele la materia delle specie τὸ δὲ γένος ὕλη (ὃ) οὗ λέγεται γένος (3). Il subietto ideale dunque è tanto più subietto, quant'è più universale, perchè quant'è più universale, è a maggior ragione materia ideale (4). Il subietto reale dunque e il subietto ideale hanno un'opposta

(1) Ἔτι ἄλλον τρόπον ἓν λέγεται, τῷ, τὸ ὑποκείμενον τῷ εἴδει εἶναι ἀδιάφορον. *Metaph.* IV (V), 6.

(2) *Metaph.* IV (V), 6.

(3) *Metaph.* IX (X), 8.

(4) Onde dice ταῦτα δὲ ὁτὲ μὲν οὕτως ἓν λέγεται, ὁτὲ δὲ τὸ ἄνω γένος κτλ, estende

natura: poichè quanto più la cosa pensata s'avvicina ad essere *singolare*, tanto più s'avvicina ad esser materia e *subietto reale;* e quanto più si rende universale, tanto più diventa subietto ideale. Così il *subietto reale* non è propriamente che il singolare individuo; l'ultimo è quello che è massimamente subietto ideale e di conseguente l'*universalissimo*, cioè l'essere e l'uno (1).

318. Veniamo all'uno in sè, cioè all'essenza dell'uno *τὸ ἑνὶ εἶναι*. L'uno nel suo essere, secondo Aristotele, è il mezzo del conoscere. Questa sentenza è notabilissima. Eccola nelle sue proprie parole: « L'essenza dell'uno (*τὸ δὲ ἑνὶ εἶναι*) è d'essere prin« cipio di numero a qualcosa. Poichè la prima misura di ciascun « genere è principio. Ciò con cui da prima conosciamo è la prima « misura di ciascun genere. Principio dunque dello scibile in « ciascun genere è l' uno » (2). Se dunque c'è un uno, ossia un indivisibile in ciascun genere, che serva di misura per le cose che sono in ciascun genere, e questa prima misura è il *principium quo* della cognizione delle cose contenute in ciascun genere, non ci sarà un *uno* superiore che misura e con cui si conoscono i generi stessi? Aristotele lo ammette e lo chiama « uno d'analogia ». « Altre cose, dice, sono uno di numero, altre « di specie, altre di genere, altre d'analogia. Di numero quelle « che hanno una materia una: di specie quelle che hanno una « ragione una » (universale specifico): « di genere quelle che « hanno il medesimo schema di predicazione » (universale ge« nerico); « d' analogia quelle che stanno come altro ad altro « *κατὰ ἀναλογίαν δὲ, ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο* (3). — Tutte quelle « che sono une d'analogia, non sono di genere » (4). Se dunque

dunque lo stesso discorso ad un genere ossia universale superiore, il che conduce all'universalissimo. *Metaph.* IV (V) 6.

(1) In ogni cosa pensata si distingue come qualità opposte la *comprensione* e l'*estensione*: la prima ha ragione di contenuto, la seconda di contenente. Ora il contenuto è sotto un aspetto subietto del contenente (subietto reale): sotto un altro aspetto, il contenente (l'universale) è subietto del contenuto (subietto ideale).

(2) Τὸ δὲ ἑνὶ εἶναι, ἀρχή τινί ἐστιν ἀριθμοῦ εἶναι· τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἑκάστου γένους ἀρχή· ᾧ γὰρ πρώτῳ γνωρίζομεν, τοῦτο πρῶτον μέτρον ἑκάστου γένους. Ἀρχὴ οὖν τοῦ γνωριστοῦ, περὶ ἕκαστον γένος τὸ ἕν. *Metaph.* IV (V) 6.

(3) Ivi.

(4) Ὅσα δὲ ἐν ἀναλογίᾳ, οὐ πάντα γένει. Ivi.

c'è un'unità superiore a quella de' generi, questo è un universale più ampio de'generi; ma sopra i generi non c'è di più universale che l'essere e l'uno, che è il medesimo. L'unità analogica dunque d'Aristotele è l'essere che raccoglie in sè i generi, ed è il fondamento delle proporzioni che le cose d'un genere hanno colle cose d'un altro genere: le proporzioni poi nascono da'numeri, de'quali l'uno è il principio (*τὸ δὲ ἑνὶ εἶναι, ἀρχή τινί ἐστιν ἀριθμοῦ εἶναι*) (1).

Riconosce dunque Aristotele quell'uno che è nell' universale, e che chiama *τὸ ἕν καθ' ὅλου* (2). Ora tra gli universali universalissimo è l'essere, e l'essere è l'uno stesso; onde quest'è il medesimo che l'uno per essenza *τὸ ἑνὶ εἶναι*, che è principio del numero come numero (*διότι τὸ ἕν ἀριθμοῦ ἀρχὴ ᾗ ἀριθμός* (3)); il numero poi è fondamento alla proporzione e analogia, onde il *τὸ ἕν κατὰ ἀναλογίαν* (4).

Ripete dunque in altro luogo che l'uno in sè è « sopratutto « l'essere della prima misura di ciascun genere e massimamente « del quanto: e di qui si trasferisce all'altre cose. Poichè la « misura è ciò con cui si conosce il quanto *ᾧ τὸ ποσον γινώσκεται*. — Laonde tutto il quanto, come quanto, si conosce « coll'uno, e quel primo con cui si conosce, esso è lo stesso « uno; *καὶ ᾧ πρώτῳ γινώσκεται, τοῦτο αὐτὸ ἕν*. Quindi anche nelle « altre cose dicesi misura quel primo con cui si conosce ciascuna, e la misura di ciascuna è l'uno ». (5)

319. Ecco dunque il principio con cui si conosce, l'uno: ma l'uno non differisce dall'ente; l'ente dunque è, secondo Aristotele, il principio con cui si conoscono tutte le cose. E infatti il conoscere, come pure il sentire, è descritto da Aristotele come un misurare. Onde dice: « Anche la scienza (*τὴν ἐπιστήμην*) « noi diciamo esser misura delle cose, ed anche il senso (*τὴν* « *αἴσθησιν*) per questo appunto che conosciamo qualche cosa con essi (*αὐταῖς*) ». Ma soggiunge che « piuttosto sono misurati che misurare (6) ». Il che mirabilmente conviene all' essere inde-

(1) *Metaph.* IV (V), 6. — E *Metaph.* IX (X), 1: *ὁ γὰρ ἀριθμὸς ἅπας, ἑνὶ.*
(2) *Metaph.* IX (X), 1.
(3) Ivi.
(4) *Metaph.* IV (V), 6.
(5) *Metaph.* IX (X), 1. — (6) Ivi.

terminato il quale sotto un aspetto è misura di tutte le cose, perchè con esso tutte si conoscono: sotto un'altro è misurato dalle cose sensibili, perchè queste lo determinano e pongono in lui un quanto di sapere determinato. Onde dice Aristotele che nell'acquisto del sapere, « ci accade come se un'altra « cosa ci misurasse, e così conoscessimo quanto siamo grandi « con questo che tante volte ci è stato applicato il cubito » (1). Nel qual luogo Aristotele confonde il *noi* coll'*essere*: poichè dagli oggetti esterni non siamo misurati propriamente noi, ma l'essere che intuiamo: chè noi certo non siamo tanto grandi da poter essere misurati da tutti gli enti che percepiamo, ed avanzarne, ma l'essere universale, sì. Pure anche noi partecipiamo della grandezza della scienza che è in noi, e però in altro senso si può dire che questa ci misuri (2). Ma più esattamente parla Aristotele poco appresso: « Sembra, dice, che « la scienza sia misura, e lo scibile il misurato. Avviene poi « che tutta la scienza sia scibile, ma non tutto lo scibile sia « scienza; sicchè in qualche modo (τρόπον τινὰ) la scienza è mi- « surata dallo scibile » (3). Dice *in qualche modo*, perchè in un altro modo è il contrario, dovendosi anche qui ricorrere per ispiegare questi due modi all'estensione e alla comprensione delle idee, al contenente ed al contenuto: il contenuto (gli oggetti reali o le determinazioni) è come una misura che s'applica al contenente, cioè all'essere, e lo misura; il contenente, cioè l'essere, è come una misura che s'applica al contenuto, cioè agli oggetti ed alle determinazioni, e li misura. Colla prima misura si rileva il quanto d'idealità è realizzato; colla seconda misura

(1) *Metaph.* IX (X), 1.

(2) Aristotele qui stesso riprende Protagora per aver detto « l'uomo misura di tutte le cose » come avesse voluto dire non l'uomo « ma lo sciente e il senziente ». Lo sciente ha la scienza, il senziente ha il senso, osserva; e la scienza e il senso sono quelli che « noi diciamo esser misura de'loro subietti ἃ φαμὲν εἶναι μέτρα τῶν ὑποκειμένων ». I traduttori, non escluso il Bessarione, prendono quest'ultima parola nel significato d'*obietti*: ma a noi pare, che Aristotele voglia dire, che « il senso e la scienza sono misura de'subietti stessi che hanno la scienza o il senso », onde non c'è bisogno d'allontanarsi dal proprio valore d'ὑποκειμένων. — Ivi.

(3) *Metaph.* IX (X), 6.

si rileva il quanto d'idealità non è ancora realizzato, ma rimane quello scibile che non è ancora scienza (τὸ δὲ ἐπιστητὸν μὴ παν ἐπιστήμην) se non in potenza.

320. L'essere dunque o l'uno è il principio CON CUI si conoscono tutte le cose quasi con una misura. E infatti la mente d'Aristotele CON CUI si conosce, è detta da lui uno e principio; quest'uno è il principio della dimostrazione e della scienza. « È poi *uno*, dice, quando è divenuto immediato e una pro- « posizione semplice o immediata. E, come nell'altre cose, il « principio è semplice » nella dimostrazione. « Ma questa non « è il medesimo da per tutto, ma nel peso la mina, nella me- « lodia il diesi, in altro altro. Così nel sillogismo l'uno è la « proposizione immediata, nella dimostrazione poi e nella scienza « è la mente ἐν συλλογισμῷ τὸ ἕν πρότασις ἄμεσος· ἐν δ' ἀποδείξει « καί ἐπιστήμῃ ὁ νοῦς (1) ». La mente dunque è quell'uno con cui si ha la dimostrazione e la scienza; ma quest'uno, come vedemmo, è il *termine* del principio di contraddizione, cioè l'essere: col qual essere l'anima afferma *questo è, questo non è* ἔστι τόδε τοδὶ, οὐκ ἔστι τόδε τοδὶ (2): l'essere dunque è l'*uno* nella scienza.

E però la mente nel senso oggettivo è pure una: chè, come c'è un solo e indivisibile *sensitivo* nell'anima con cui ella sente più cose (3), così c'è pure un unico e indivisibile scientifico con cui sa più cose, e questo è l'essere. Poichè Aristotele ragiona sempre dell'intendimento in un modo analogo a quello del senso. Poniamo attenzione a ciò che egli dice circa quel principio col quale si sentono tutti i sensibili, potendo questo non poco giovarci a intendere quel principio col quale *s' intendono* tutti gli intelligibili. Si fa dunque la domanda Aristotele, se si senta i diversi sensibili con qualche *uno* e *indivisibile* che sia nell'anima, di modo che, a ragion d'esempio, di quella parte dell'anima con cui sente il dolce, e di quella con cui sente il bianco, risulti

(1) *Poster*. I, 23.

(2) Ivi.

(3) V. *De Sensu* 7. — « È dunque necessario che ci sia un che uno dell'anima, con cui senta tutte le cose ἀνάγκη ἄρα ἕν τι εἶναι τῆς ψυχῆς, ᾧ ἅπαντα αἰσθάνεται ». Quest'è per noi quello che abbiamo chiamato sentimento *fondamentale*.



nell'anima un uno con cui senta l'un e l'altro (τὸ ἐκ τούτων ἕν ἐστιν). E risponde affermativamente: « È necessario che sia « uno: poichè una sola parte è il *sensitivo* dell'anima (ἕν γάρ « τι τὸ αἰσθητικόν ἐστι μέρος) Di qual uno dunque saranno quelle « sensioni? poichè del dolce e del bianco nessun uno si fa. È « dunque necessario che ci sia un qualche uno dell'anima, con « cui si sentano tutte le cose, come fu detto prima; ma un altro « genere » di sensazioni « per mezzo d'altro » cioè d'altro organo. « Forse che dunque il sensitivo (τὸ αἰσθητικόν) del dolce e del « bianco, in quant'è in atto indivisibile, sia un che uno, quando « poi si fa in atto divisibile sia un altro (1)? ». C'è dunque secondo Aristotele un sensitivo nell'anima che è uno ed indivisibile, e questo in atto κατ' ἐνέργειαν, col quale si hanno sensazioni di tutti i generi: ma questo rimanendo nella radice uno, emette degli atti ulteriori pei quali si divide in atto e così diventa altro da quel di prima, senza che quell'uno di prima radicale cessi (ὅταν δὲ διαιρετὸν γένηται κατ' ἐνέργειαν, ἕτερον). Ora a questo modo stesso Aristotele concepisce la mente. Essa è una e indivisibile, e quest'è lo scientifico (τὸ επιστητὸν) ed è indivisibile in atto; ma quando essa diventa tutti gl'intelligibili, allora ella si divide e diventa divisibile in atto. Ora quand'è una e indivisibile in atto, ella è tutti gl'intelligibili in potenza, e tutti gl'intelligibili in potenza non sono che l'intelligibile universalissimo, l'essere, come vedemmo: quando diventa quest'intelligibili ella si divide, conservando l'uno radicale, e diventa altra. Il primo scientifico adunque è in atto, il che equivale a dire, è intuizione in quanto è uno e indivisibile (mente in atto); ma è anche in potenza riguardo agli atti ulteriori, e in potenza di dividersi, diventando le intellezioni de'singoli intelligibili.

Il che è più facile ad intendersi della mente che del senso, perchè in quella l'universale si distingue dal singolare, laddove in questo non c'è che il singolare. E perciò Aristotele stesso è obbligato di ricorrere all'universale natura, alla specie, al genere, e in generale alla ragione per ispiegare come un unico sensitivo possa sentire diverse sensazioni e di vario genere. Il che è degno di tutta l'attenzione. Prosegue dunque in questo modo:

(1) *De Sensu*, 7.

321. « O si deve egli forse credere che avvenga nell' anima « come avviene nelle stesse cose? Poichè è il medesimo ed uno « di numero (τὸ γὰρ αὐτὸ ἓν καὶ ἀριθμῷ) il bianco e il dolce, e altre « cose molte »: cioè convengono nell'essere *uno*. L'uno di numero, come abbiam veduto, è l'uno in sè considerato, che equivale ad essere: onde viene a dire che il bianco e il dolce e l'altre cose hanno di comune l'essere, e questo è in tutte *uno*. E sotto spiega questo pensiero, poichè soggiunge: « Poichè seb- « bene le passioni non sieno reciprocamente separabili, però a « ciascuna è un altro essere, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἕτερον ἑκάστῳ. Simil- « mente dunque è da porre che anche nell'anima sia il mede « simo ed uno di numero (τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ) il sensitivo « di tutte le cose; ma altro ed altro di essere (τῷ μέντοι εἶναι « ἕτερον καὶ ἕτερον), di alcune altro di genere, di alcune altro « di specie. Così si sentiranno ad un tempo col medesimo « ed uno (τῷ αὐτῷ καὶ ἑνί), ma non col medesimo di ragione, « λόγῳ δὲ οὐ τῷ αὐτῷ (1) ».

Questa parola *ragione*, λόγος, ci richiama alla distinzione aristotelica tra le cose « separate di ragione e le cose separate di « sostanza o di grandezza » (2). Una cosa separata solamente di *ragione*, non vuol dire altro se non che la mente la considera divisa dal suo tutto reale. Questa *ragione* della cosa dunque è veramente separata nella mente, benchè non sia tale nella realità. La *ragione* dunque è nell' anima (3), ed è altra cosa dalla realità esterna, vi è generata dalla mente in atto, che ha

(1) *De Sen.* 7 — Questa dottrina è ripetuta anche nel III, 2, e 8 dell'*Anima*, dove, proposta la questione come uno stesso senso e una stessa intellezione possano apprendere nello stesso tempo termini di diverso genere, « Forse, dice, « che questo che dentro giudica (τὸ κρῖνον) sia indivisibile ed inseparabile di « numero, e nello stesso tempo separabile di essere (τῷ εἶναι)? Allora in qual- « che maniera come divisibile sentirà le cose divise, e le sentirà ancora come « indivisibile: divisibile, dico, di essere (τῷ εἶναι); di luogo, di tempo e di nu- « mero, indivisibile ». Che se i diversi di genere possono in questo modo essere ad un tempo sentiti, pensati, confrontati, come il bianco e il dolce, per quel principio unico che è nell'anima; i contrari non possono attualmente, ma quel principio unico è bensì i contrari in *potenza*, cioè il dolce e l'amaro, il bianco e il nero ecc.

(2) Κατὰ λόγον e κατὰ μέγεθος. *De An.* III, 4.

(3) Λόγος δὲ ἐν τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς γίνεται μόνῳ. *Magn. Mor.* I, 1.

« i principî di tutte le intellezioni » (1), principî che tutti si riducono, come vedemmo, a quello di contraddizione, e la scienza si compone di ragioni (2). Ma si osservi che per Aristotele il dire: « separata di ragione », e il dire: « separata di essere τῷ εἶναι », è perfettamente sinonimo. Agli esempî recati di sopra si può aggiungere questo: « L'atto del sentito, e l'atto della sensa- « zione è il medesimo ed uno: ma l'*essere* ad essi non è il me- « desimo » (3); il che è lo stesso di quello che dice in appresso dell'intelligibile e dell'intellezione (4). Vuol dire manifestamente che, nell'atto della sensazione e nell'atto dell'intellezione, il sensibile in quanto sensibile, e l'intelligibile in quanto intelligibile è essenzialmente necessario al senziente e all'intelligente, sicchè l'atto di sentire mancherebbe d'una parte di sè se gli mancasse il sensibile, e l'atto dell'intendere se gli mancassero gl'intelligibili: sono dunque una cosa il senziente e il sensibile in atto, e l'intelligente e l'intelligibile in atto; ma differiscono di *ragione*: questa ragione è detta *essere* da Aristotele; l'essere dunque è universalmente l'oggetto intelligibile primo, costituente la ragione delle cose.

322. Ma uno e il medesimo essere, come insegna lo stesso Aristotele, è potenza ed atto, e ciò tanto nell'ordine sensibile, quanto nell'ordine intelligibile. L'essere potenza è chiamato materia da Aristotele, il quale però distingue la *materia intelligibile* dalla *materia sensibile* (5). Ora la mente, che diventa tutte le cose, è la materia intelligibile, e però è l'essere in potenza, ossia indeterminato τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀοριστόν ἐστιν (6).

In due maniere dunque gl'intelligibili, secondo Aristotele, acquistano ordine ed unità: in una maniera subiettiva e in una

(1) Ὁ δὲ νοῦς ἐστι περὶ τὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ τῶν ὄντων. *Magn. Mor*. I, 34. La mente dunque non è di tutti gl'intelligibili, ma de'principî degl'intelligibili. Questi principî, come vedemmo, sono immediati e indimostrabili (αἱ δ'ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι) e si riducono al principio di contraddizione e questo all'essere.

(2) Αἱ γὰρ ἐπιστῆμαι πᾶσαι μετὰ λόγου. *Magn. Mor*. I, 1.

(3) Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως, ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία· τὸ δὲ εἶναι αὐταῖς οὐ ταὐτόν. *De An*. III, 2.

(4) *De An*. III, 4.

(5) *Metaph*. VII (VIII), 6.

(6) *Metaph*. III (IV), 4.

maniera obiettiva. Subiettivamente, pel primo atto, ossia per la prima intellezione, che essendo *una* riduce molti in atto (all'occasione delle sensazioni), in un modo simile a quello che ha dichiarato parlando del senso. C'è dunque un intellezione, che è attualmente uno *ἕν κατ' ἐνέργειαν*, e che conservando la sua indivisibilità radicale, si divide poi secondo le ragioni delle cose, e con questi atti ulteriori diventa gl'intelligibili *πολλὰ καθ' ἐνέργειαν*; e ciò perchè la potenza e l'atto sono il medesimo ente (1). Onde quell'atto che è potenza relativamente agl'intelligibili generici e speciali conserva l'unità, mentre questi la dividono, quasi direi come rami d'uno stess'albero, o raggi che emanano da uno stesso punto luminoso.

Sono anche uno obiettivamente, perchè l'essere in potenza essendo lo stesso che l'essere in atto, la mente in potenza che e, come dicevamo, l'essere in potenza, è potenzialmente tutti gli oggetti, cioè tutti gl'intelligibili generici e specifici.

Che l'essere dunque sia il lume ossia l'obietto essenziale della mente, è manifesto. Il che si conferma ancora, come abbiamo già toccato, da quello che dice Aristotele, ente e non ente significare, nel più proprio modo, il vero ed il falso (2), che secondo questo filosofo altrove non risiede che nella mente (3).

(1) *Metaph.* VII (VIII), 6 — Cerca qui la causa dell'unità nelle definizioni e ne' numeri: poichè, dice, ove c'è una pluralità che costituisce un sol tutto ci dee essere una causa di questa unificazione. Ora dice contro Platone, se nelle definizioni noi usiamo più universali, il genere e la specie p. e. nella definizione dell'uomo « animale bipede », e se ammettiamo che l'animale e il bipede sieno due idee eterne, l'uomo mancherà d'unità, ma sarà composto di due essenze senza vedere la causa che le unisca. Ma se ammettiamo che l'universale più esteso non sia altro che il meno esteso in potenza, e il meno esteso non sia che l'atto del più esteso, non avremo più due cose, ma una sola, perchè l'atto e la potenza sono in qualche modo un solo ente ἓν γὰρ τι ἕκαστον καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πως ἐστίν.. E però cercare se la potenza e l'atto sia uno, o cercare la causa dell'unità è cosa simile; ὥστε ὅμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἑνὸς τί αἴτιον, καὶ τοῦ ἓν εἶναι. Applicando questa dottrina agl'intelligibili, questi non sono se non la mente in atto: dunque sono, in questo modo, una cosa colla mente, e da questa, che è una, ricevono di conseguente la loro unità subiettiva, cioè come intellezioni.

(2) Τὸ δὲ κυριώτατον ὄν, ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. *Metaph.* VIII (IX), 10.

(3) Aristotele attribuisce il nome di ente: 1° all'*atto*; 2° alle *specie*, i cui generi sono le categorie; 3° al *vero*. Quindi in tre sensi il non ente: 1° *potenza*; 2° *privazione*; 3° *falso*: *Metaph.* VIII (IX), 10.

323. Ora gli enti o sono incomposti (τὰ ἀσύνθετα) o composti (σύνθετα). Rispetto ai primi, cioè a quelli che non si compongono dal nostro intendimento coll'attribuire un predicato ad un subietto « il vero è il toccare e il dire (1) ». Suppone che l'anima *tocchi* immediatamente questi intelligibili incomposti: con questo, che Aristotele dice *tocco*, e noi chiamiamo intuizione, l'anima non s'inganna mai: « Poichè, soggiunge, non ha luogo l'ingan-« narsi circa la *quiddità* se non per accidente (2) e similmente circa le ousie incomposte » (le specie e i generi), e ciò perchè tutte queste essenze sono *essere*, e l'essere nè si fa nè si corrompe: « tutte, dice, sono in atto, non in potenza (3): altra-« mente si genererebbero e corromperebbero. Ora l'ente stesso « nè si genera nè si corrompe, νῦν δὲ τὸ ὂν αὐτὸ οὐ γίνεται, οὐδὲ « φθείρεται, poichè si dovrebbe generare da qualche cosa, ἔκ τινος. « Tutte le cose dunque che sono lo stesso essere qualche cosa « e in atto, intorno a queste non c'è l'ingannarsi, ma l'inten-« dere o non intendere (4) ».

Il che spiega S. Tommaso così: « Ora l'ente, semplicemente « in quant'ente » (tale è l'ente in universale) « non può gene-« rarsi da qualche altro. Poichè fuori dell'ente non c'è altro » (intende dunque dell'ente in universale), « ma fuori dell'ente

(1) Τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές. (*Metaph*. VIII (IX), 10), dove Aristotele osserva κατάφασις e φάσις affermare e dire, perchè si possono infatti dire parole isolate che nulla affermano, esprimendo solo delle idee.

(2) Cioè quando vi si mescolasse qualche composizione di subietto e di predicato, onde non sarebbe più veramente semplice.

(3) Καὶ πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει. Sono in atto, perchè *in substantiis simplicibus idem est res*, come dice S. Tommaso, *et quod quid est eius*, cioè sono le stesse essenze, le idee; nelle quali non c'è atto e potenza; ma o sono intuite dalla mente o non sono. Dal che s'intende chiaramente quanto sia lontano dalla mente di Aristotele il porre che le idee siano generate dal senso e come si devono interpretare que' luoghi dove dice che « gl'intelligibili sono ne' sensibili in potenza ». Qui è chiaro che il nostro filosofo nega risolutamente che gl'intelligibili abbiano un'esistenza in potenza: non possono che essere in atto. È dunque uopo riconoscere come una maniera inesatta di parlare il dire che sono in potenza ne' sensibili, per voler dire che essi hanno una relazione co' sensibili, e la mente li vede da prima, cioè nella percezione uniti a' sensibili, e in questo senso ne' sensibili.

(4) Ὅσα δή ἐστιν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνεργείᾳ, περὶ ταῦτα, οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι, ἀλλ' ἢ νοεῖν, ἢ μή. *Metaph*. VIII (IX), 10.

« tale, poni fuori dell'uomo, c'è qualche altro ente. Onde que-
« st'ente può, sotto un rispetto, generarsi, ma non l'ente sempli-
« cemente detto. Quello dunque che è, secondo sè, ente, per ciò
« appunto che è forma a cui segue l'ente, non è generabile:
« e però non è ora in potenza, ora in atto (1).

Onde Aristotele conchiude che il vero relativamente ai semplici intelligibili non è altro che l'intenderli *τὸ δὲ ἀληθὲς τὸ νοεῖν αὐτά*: il falso o l'inganno non c'è, ma solo l'ignoranza.

Quest'ignoranza tuttavia, avverte Aristotele, non è come la cecità, nella quale manca il sensitivo, perocchè resta sempre l'intellettivo *τὸ νοητικὸν*, che è la potenza d'intendere con un atto primo (mente in potenza ed in atto) (2).

L'essere dunque, semplicemente preso (3), non ha origine da

(1) S. Thom. in Arist., T. IV. *Metaph.*

(2) Τὸ δὲ ψεῦδος, οὐκ ἔστιν, οὐδὲ ἀπάτη, ἀλλὰ ἄγνοια, οὐχ οἷα ἡ τυφλότης ἐστίν. Ἡ μὲν γὰρ τυφλότης ἐστὶν, ὡς ἂν εἰ τὸ νοητικὸν ὅλως μὴ ἔχοι τις. *Metaph.* VIII (IX) 10. — La sentenza Aristotelica che « le semplici ousie, le essenze, specie e generi non sono in potenza ma solo in atto » incontra tre apparenti contraddizioni coll'altre dottrine aristoteliche. La prima con ciò che dice che gl'intelligibili sono in potenza ne' sensibili, e di questa abbiamo parlato. La seconda con ciò che dice « la mente, τὸ νοητικὸν », essere in potenza tutti gl'intelligibili: e questa si concilia distinguendo l'intelligibile dall'intellezione, l'oggetto dal soggetto; l'intellezione è quella propriamente che è in atto e in potenza, l'intelligibile poi o è in atto o non è. Ma Aristotele s'esprime certo imperfettamente non distinguendo chiaramente queste due cose. Pure, sebbene quando sono unite dice che fanno *uno*, le considera nondimeno talora come distinte di essere τῷ εἶναι. La terza contraddizione apparente è quando dice che gli *universali* sono tutti in potenza, e però non possono sussistere separati: e questa si concilia ricordandoci che la *potenza* e l'*atto* sono relativi, che mutano di significato, e però può esser atto sotto una relazione, quello che sotto un'altra è potenza. Gli universali dunque come presenti alla mente sono atto, ma relativamente al singolare sussistente, pensato dalla mente, hanno condizione di potenza, perchè il singolare si concepisce come un'attuazione ultima e terminativa dell'universale.

(3) Aristotele pende sempre a considerare l'essere non puramente in sè, ma nelle cose, e però dice εἶναι τι invece di dire puramente εἶναι (*Metaph.* VIII IX, 10); e ciò affinchè non si creda che egli ammetta come sussistente in atto l'essere indeterminato. Ma egli però non ripugna ad ammettere gli universali, e l'essere universalissimo nella mente, anzi dice che questa appunto è il luogo delle specie, onde da questa parte niente ripugna che la naturale intuizione abbia per oggetto l'essere puro e universale come specie delle specie.

cos'alcuna precedente, secondo Aristotele, ἔκ τινος γὰρ ἂν ἐγίνετο, e questo qualche cosa precedente non esiste fuori dell'essere. L'essere dunque dee esistere, e dee altresì esistere nell'anima, acciocchè questa intenda: l'anima, come neppure nessun'altra cosa, lo produce, e dee essere in atto: è dunque quello che fa ad un tempo l'attualità della mente, e la sua potenzialità di conoscere i generi dell'essere.

324. Veniamo agli enti composti dalla mente che a un subietto attribuisce un predicato. Dice che alcune cose sono sempre composte ed è impossibile il dividerle: altre sempre divise, ed è impossibile unirle: queste sono le cose necessarie. Altre talora sono unite, talora divise, e sono le contingenti. Delle cose unite « l'essere è lo stesso venir unite, ed esser uno τὸ « μὲν εἶναι ἐστι τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι: e il non venir unite, « ma esser più, è per esse non essere. Le contingenti potendo « dunque esser unite talora e talora divise, danno luogo al- « l'opinione vera o falsa; le necessarie sono sempre vere o « sempre false nella mente che compone e divide (1) ». Componendo, la mente fa uno del predicato e del subietto τὸ δὲ ἓν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον (2). Anche le cose che sono in sè divisibili e moltiplici, come lo spazio e il tempo, la mente le unifica, e in due modi, obbiettivamente per l'unità della specie colla quale le pensa, e subiettivamente per l'unità di se stessa. Poichè dice Aristotele « non l'indivisibile secondo il quanto ella « intende, ma l'indivisibile di specie in un tempo indivisibile e « coll'indivisibile dell'anima (3) ». Sul qual luogo si potrebbe così ragionare: L'anima unisce i più in uno, perchè ella intende l'indivisibile di specie. Ma ella unisce in uno tutte le cose. Convien dunque che intenda anche un indivisibile di specie che comprenda tutte le cose: ora questa specie che tutto rende indivisibile, non può essere altra che quella dell' essere. Dunque la potenza che ha l'anima di unire e dividere, per via di predicazione, nasce dall'intuizione che ha dell'essere. Colloca dunque Aristotele nell'anima qualche cosa di *uno*, tanto nel-

(1) *Metaph.* VIII (IX), 10.

(2) *De An.* III, 6.

(3) Το δὲ μὴ κατὰ ποσὸν ἀδιαίρετον, ἀλλὰ τῷ εἴδει, νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ, καὶ ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς *De An.* III, 6. Un'edizione di Lipsia 1831 aggiunge νοῶσει.

l'ordine sensuale, quanto nell'ordine intellettuale: quest'uno che è nell'anima può esistere in più modi, e questi modi nell'ordine del senso sono i varî sensibili, nell'ordine dell'intendimento sono i varî intelligibili: e quest'uno è il *mezzo unico* con cui si sente, ovvero con cui si conosce, *τὸ δὲ ἔσχατον ἓν, καὶ μία μεσότης· τὸ δ' εἶναι αὐτῇ πλείω* (1).

Quest'*uno* poi che è nell'anima e che contiene tutti i sensibili, e così pure quest'altro *uno* che è nell'anima e che contiene tutti gl'intelligibili, li contiene non in atto, ma in potenza, e questa potenza riferendola ai diversi intelligibili, come il punto del circolo ai diversi raggi, benchè sia uno di numero, tuttavia è moltiplice di ragione ossia, come Aristotele s'esprime, d'essere, poichè dice: « In potenza il medesimo è divisibile e indivisibile, « ed è i contrarî; non il medesimo di essere. Ma coll'attuarsi « è divisibile (2) ». Il centro dunque, ossia l' ultimo *termine* degl'intelligibili nell'anima, è tutti gl'intelligibili in potenza, ed è uno di numero, perchè in sè è una cosa sola, ed è uno d'*analogia* *ἓν τῷ ἀνάλογον*, perchè a lui si riferiscono gli intelligibili diversi (3). Ora l'analogia è fondata, come abbiam più sopra osservato, nel numero in se considerato, e questo si riduce all'uno, e l'uno s'identifica coll'essere. Si conferma dunque quello che disopra abbiamo osservato, che l'*uno* per analogia, che non è altro che l'essere, è posto da Aristotele nell'anima come mente, sotto un aspetto in atto, sotto un altro in potenza.

325. Tutti i sensibili dunque sono potenzialmente in un primo sensitivo dell'anima (sentimento fondamentale), tutti gli intelligibili sono in un primo intellettivo dell'anima pure potenzialmente (essere indeterminato). Così ricapitola Aristotele stesso la sua teoria: « L'anima è in qualche modo tutti gli enti: da una « parte tutti gli enti sensibili, dall' altra tutti gli intelligibili; « la scienza è in qualche modo le cose sapute, la sensazione, « le sentite. — La scienza e la sensazione si partono secondo « le cose: quella che è in potenza, secondo le cose in potenza,

(1) *De An.* III, 7; Cf. II, 12.

(2) Δυνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ διαιρετὸν καὶ ἀδιαίρετον, καὶ τὰ ἐναντία· τῷ δὲ εἶναι οὔ. Ἀλλὰ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαιρετόν. *De An.* III, 2.

(3) Ἔστι γὰρ ἕν τι οὕτω δὲ καὶ ὡς ὅρος. Καὶ ταῦτα ἓν τῷ ἀνάλογον καὶ τῷ ἀριθμῷ, ὃν ἔχει πρὸς ἑκάτερον (γλυκὺ καὶ θερμὸν) ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα. *De An.* III, 7.

« quella che è in atto finito, secondo le cose in atto finito. Il « *sensitivo* dell'anima, e lo *scientifico* sono in potenza, questo « il *saputo*, quello il *sentito*. — Così dunque l'anima è come la « mano: se la mano è l'istrumento degli strumenti, l'intelligenza « è la forma delle forme; e la sensazione è la forma delle cose « sensibili (1) ».

Che cosa dunque è la mente Aristotelica? *τὰ ὄντα νοητά*: gli enti stessi intelligibili. Che cosa è la mente in potenza? gli enti intelligibili in potenza. Questi enti intelligibili in potenza sono uno, costituiscono una perfetta unità, secondo Aristotele, *ἐν τῷ ἀνάλογον καὶ τῷ ἀριθμῷ*. Che sono gli enti in potenza ridotti ad unità? Certo non altro che « l'ente universale in potenza, « ossia l'ente indeterminato ». Questo dunque costituisce la mente in potenza d'Aristotele in senso obiettivo (2).

Per ciò stesso questa mente è dal nostro filosofo chiamata « lo « scientifico dell'anima » *τὸ ἐπιστημονικόν*. Anche questa parola ha un senso obiettivo; tant'è vero che essa esprime gli obietti del sapere in potenza, e ridotti ad uno, *τὸ ἐπιστητὸν*. Ora che è quell'ente saputo che in potenza abbracci tutti gli enti saputi? Non altro certamente che l'*essere possibile*.

Ma se la mente fosse solamente questa, sarebbe mera potenza, e la mera potenza non può sussistere separata, secondo Aristotele. È dunque necessario, che la *mente* non sia solamente in potenza; ma dee aver altresì qualche atto. Quest'atto è l'*intellezione*: così è costituita la mente in senso subiettivo. L'intelligibile dunque e l'intellezione formano la mente aristotelica una di numero, ma composta di due elementi distinti di concetto: l'uno, cioè l'intellezione, la fa esser atto, col quale ella è capace di ridurre in atto tutti gli intelligibili determinati; l'altro la costituisce potenza capace di divenire ella stessa tutti questi intelligibili: poichè lo sciente è in atto, e la scienza relativamente è in potenza (3).

(1) *De An.* III, 8.

(2) Si notino queste parole d'Alessandro Afrodisio οὐκ ἄπειρον γ' ἐστὶν τὸ ἀπείρῳ εἶναι che il Sepulveda p. 52 parafrasa e spiega così: *id per quod infinitum cognosci (potest potest autem per rationem) id non est infinitum*. L'intuizione dell'essere indeterminato non è ella stessa indeterminata.

(3) *Metaph.* VIII (IX), 8.

Questa mente dunque è quel principio (1), che Aristotele riconosce necessario in ogni serie di cause, anche nelle specie (causa formale): conviene in ogni cosa fermarsi, ἀνάγκη στῆναι (2): se non c'è un primo, non c'è il resto (3): senza di ciò si distrugge la possibilità dell'intendere (4): pei principî si conosce tutto il resto (5): chi sa il più generale, sa in potenza tutto (6).

326. Da tutte queste considerazioni adunque possiamo, come ci sembra, senza temerità conchiudere:

1° Che tutti gl'intelligibili hanno la loro unità in un primo intelligibile, che gli accoglie tutti in sè, in potenza, e questo primo intelligibile, fondo e materia di tutti gli altri, è l'*essere ideale indeterminato*;

2° Che la mente obiettiva è questo stesso essere o intelligibile primo, e però è ella stessa in potenza tutti gl'intelligibili;

3° Che la mente in senso subiettivo è una prima *intellezione* che ha per oggetto quell'essere ideale indeterminato, ed è la mente in atto, che fa tutti gli altri intelligibili, quando si distinguono nell'essere, quasi su tavola liscia, su cui si scrivono;

4° Che le determinazioni del primo intelligibile, il quale sembra moltiplicarsi secondo le varietà delle determinazioni stesse, vengono dal sentimento;

5° Che c'è nell'uomo il primo sentimento naturale e fonda-

(1) Ἀλλὰ μὴν ὅτι γ' ἐστὶν ἀρχή τις, καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων, οὔτ' εἰς εὐθυωρίαν, οὔτε κατ' εἶδος δῆλον. *Metaph.* II (I *Min.*) 2.

(2) *Metaph.* II (I *Min.*) 2, νοῆσαι δ' οὐκ ἔστι μὴ στήσαντα. — Cf. *Metaph.* XI (XII), 3. — *Prior.* I, 27.

(3) Ωστε εἴπερ μηδὲν ἐστι τὸ πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδὲν ἐστιν *Metaph.* II (I *Min.*) 2.

(4) Da tutta questa dottrina d'Aristotele intorno alla cognizione umana si vede ch'egli non abbassa propriamente l'intelligenza al senso, ma piuttosto piega all'errore di elevare il senso, attribuendogli dei caratteri propri dell'intelligenza.

(5) Μάλιστα δὲ ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια· Διὰ γὰρ ταῦτα, καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται· ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων. *Metaph.* I, 2.

(6) Τούτων δε τὸ μεν πάντα ἐπίστασθαι, τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν. Οὗτος γὰρ οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα. *Metaph.* I, 2 — Qui Aristotele parla certamente della *scienza riflessa*, ma dall'istante che, secondo lui, non si può conoscere nulla se non si conoscono anteriormente i *principî* che nascono da' più universali, è conseguente che un qualche universale sia presupposto noto avanti ogn'altra cognizione.

mentale, il quale è *uno* ed ha tutti i sentimenti speciali in potenza;

6° Che il principio senziente, e intelligente, cioè il principio dell'intellezione, s'identificano nell'uomo;

7° Che il primo sentimento dato all'uomo per natura termina nell'estensione, e specialmente, nell'estensione corporea, e che quest'estensione corporea mutando i suoi termini, la figura e il luogo, occasiona le *specie sensibili*, che sono appunto figure di essi diversamente tracciate nel sentimento primo che le abbraccia tutte come fondo e radice, ossia *senso comune*.

8.° Che queste specie sensibili diventano altrettante determinazioni dell'essere ideale e indeterminato, e vedute così dal Principio intelligente e mente subiettiva, danno luogo ad altrettante *specie intelligibili*.

Tutti gl' intelligibili dunque sono contenuti e unificati dal primo, l'essere. La loro moltiplicità poi non viene dall'intelligibile stesso, che è una specie sola; ma dalle relazioni diverse con un elemento straniero, cioè col sentimento. Ora il sentimento stesso è uno; ma si moltiplica anch'esso per un elemento straniero che è la materia corporea diffusa nell'estensione in cui termina: questo è dunque la prima causa della moltiplicità.

Tutte le intellezioni del pari sono contenute e unificate dalla prima, cioè da quella che ha per termine il primo intelligibile. Siccome poi, a questo, come ad atto purissimo e perfetto, tende per istinto tutta la natura potenziale, così egli acquista la relazione di Causa finale e di Primo motore. Conchiude dunque, che il Primo motore è unico non solo di specie, ma anche di numero; che dalla sua unicità viene l'esser uno anche all'Universo, *ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀρίθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν καὶ τὸ κινούμενον ἆρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον. Εἷς· ἄρα οὐρανὸς μόνος* (1).

Finalmente la mente è una tanto in senso obiettivo, perchè in questo senso è ella stessa il primo intelligibile, che contiene tutti gli altri, quanto in senso subiettivo, perchè in questo senso ella è la prima intellezione, e il principio di tutte l'altre.

(1) *Metaph.* XI (XII), 8.

CAPITOLO XXV.

Se le menti sieno più, od una sola.

327. Quest'è dunque l'unità che Aristotele attribuisce al divino. Ma questo non toglie nè la generazione, nè la pluralità delle menti.

In quanto alla generazione, la natura, certe nature, certi corpi tendono e pervengono a quel loro ultimo atto, a quell'ultima specie, che si chiama mente. Quest'ultima specie riesce così perfetta, che non ha più bisogno della potenza corporea che l'ha prodotta, ma essa stessa è in sè sostanza singolare, e però opera con qualche sua attività indipendentemente dal corpo, e, questo perendo, continua a sussistere. Ma perchè in un corpo si svolga questo novo atto e specie sostanziale, si esige che già ci sia prima in atto la Mente nel genitore del novo essere intellettivo. E poichè l'attività della generazione viene dalla *specie*, convien dire che, secondo i principî aristotelici, la mente che esiste nel generatore, sia quella specie, quell'atto sostanziale, che nella generazione operando, susciti nel generato la mente preesistente in potenza ne' semi. Ma come avvenga questo mistero della generazione della mente, in niun luogo Aristotele lo spiega, nè di spiegarlo si propone.

Dice bensì come vedemmo, che sola la mente nella generazione umana viene dal di fuori, e in questa generazione fa intervenire gl'influssi degli Astri, secondo le tradizionali camitiche superstizioni. Il quale influsso complica via più la questione, non potendosi determinare precisamente in che esso consista. Lasciando però da parte per un poco gli Astri, ecco in che modo non dissonante da'principi aristotelici si potrebbe intendere, che la mente s'aggiungesse dal di fuori.

328. Abbiamo veduto che Aristotele prende la mente in un senso ora subiettivo, ed ora obiettivo. Non fa dunque maraviglia che pronunci due sentenze opposte quando tratta della generazione della mente: poichè da una parte la fa venire mediante la generazione umana: « Poichè, dice, l'ente in atto si « genera sempre dall'ente in potenza, mediante un ente in atto

« come di un uomo si genera un uomo » (1). Dall'altra poi dice che la mente s'aggiunge dal di fuori. Le quali due sentenze si conciliano per la subordinazione delle cause. In fatti, domandare « se la mente venga all'uomo dal di fuori » è una questione diversa dall'altra « se l'uomo colla generazione la comunichi al corpo, che si genera uomo ». La prima è anteriore e riguarda tutti gli uomini, i generanti ed i generati. E infatti Aristotele stesso distingue queste due questioni, trattando nel primo libro *Della generazione degli animali*, come per la congiunzione dei sessi nasca la generazione; nel seguente, poi proponendosi di dimostrare perchè così avvenga, e due sieno i sessi, e quali le cause ulteriori (2), così descrive in breve le ultime cause moventi e finali: « E per riguardo alla ragione del meglio, « *διὰ τὸ βέλτιον*, e alla causa finale » (la generazione) « ha « il principio dall'alto, *ἄνωθεν*. Poichè altri degli enti essendo « eterni e divinissimi (*θειότατα*), altri a cui accade essere e non « essere: il bello poi e il divino (*τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον*) es- « sendo sempre causa per sua natura del meglio ne'contingenti, « e quello che non è eterno potendo essere e cangiarsi in « peggio e in meglio, ed essendo l'anima migliore del corpo « e l'animato dell'inanimato per ragion dell'anima, e meglio « essere che non essere, e vivere che non vivere, per queste « cause è la generazione degli animali » (3). Spiega dunque Aristotele la generazione come un effetto di quella tendenza al Bene, al maggior bene possibile, che egli, come vedemmo, attribuisce a tutti gli enti della natura, i quali tutti tendono a diventare puro atto, pura intellezione; ma tutti non possono tanto, a cagione della materia o potenzialità diversa, che secondo Aristotele costituisce il subietto e il fondo di tutta la natura, e che è di diversi generi (4), diversità che desume dal grado di atto

(1) *Ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος· οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικος ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου. Τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστιν.* *Metaph.* VIII (IX), 8. — Con questo primo movente par che alluda al Cielo e al supremo Motore.

(2) *Δία τί δὲ γίνεται καὶ ἔστι τὸ μὲν θῆλυ, τὸ δὲ ἀῤῥέν, ὡς μὲν ἐξ ἀνάγκης καὶ τοῦ πρώτου κινοῦντος καὶ ὁποίας ὕλης κτλ.* *De Gen. Anim.* II, 1.

(3) *De Gen. An.* II, 1.

(4) *Metaph.* IV (V), 8 — Nominando Aristotele i diversi *generi* di materia

e di specie, maggiore o minore, a cui ogni materia può pervenire nel suo movimento ascendente. Continua dunque a spiegare gli effetti di questa causa della generazione così: « Ora, « posciachè non può essere eterna la natura di un tal genere « (ἡ φύσις τοῦ τοιούτου γένους), il generantesi si fa per sè eterno, « in quella maniera che può farsi. Di numero dunque è impos« sibile, (chè la sostanza degli enti è nel singolare, e se il ge« nerantesi fosse eterno di numero, la sua sostanza sarebbe « eterna): può dunque di specie (εἴδει δ' ἐνδέχεται). Laonde il « genere degli uomini, degli animali e delle piante è sempre. « — Ed essendo di natura migliore e più divina (βελτίονος δὲ « καὶ θειοτέρας) della materia quella causa che prima move, « nella quale inesiste la ragione e la specie (ὁ λόγος καὶ τὸ « εἶδος), ed essendo meglio che si separi il più eccellente dall'in« feriore; perciò in tutte quelle cose nelle quali è possibile, e « quant'è più possibile, si separa dalla femmina il maschio. « Poichè è migliore e più divino (βέλτιον καὶ θειοτερον) il prin« cipio del movimento, che inesiste come maschio ne'generati; « la femmina poi è materia » (1).

Nel qual luogo, come in tant'altri, si scorge manifestamente che sotto il nome di *divino* non intende qualche cosa di singolare e di personale, ma ogni bene, relativo a ciascun ente, sia questo anche sensibile e generabile, e proporzionatamente si può dire lo stesso del vegetabile e del minerale.

329. Ma riconosce nulladimeno che l'ultimo grado del bene a cui un ente possa pervenire, è la Mente. Quando poi viene a descrivere come ella comparisce in atto nel bambino, sembra che distingua la facoltà soggettiva di conoscere dalla Mente. E in generale stabilisce prima che il generante produce un suo si-

e non le diverse *specie*, anzi contrapponendo la specie alla materia, sembra potersi inferire, che non sempre per lui « il genere sia quello che si divide in specie », ma è preso come una *determinazione* immediata di quel *subietto* che è atto a ricevere le specie; onde il subietto materiale non è determinato dalla sola *specie*, ma anteriormente a questa ha una determinazione sua propria, che il rende atto a ricevere piuttosto queste che quelle specie. Questo nasce pei diversi significati de' vocaboli specie e genere, che rendono oscura e spesso contraddittoria l'elocuzione aristotelica.

(1) *De Gener. Anim.* II, 1

mile. Poichè, dice, « tutte le cose, che per Natura o per Arte « si fanno, si fanno da ciò che è già in atto, traendole di ciò « che è in potenza. Ora, il seme è tale » (1); di che conchiude, che « il seme ed ha l'anima e l'ha in potenza » (2), e intende anche l'anima intellettiva, come spiega in appresso (3). L'anima intellettiva dunque si svolge dal seme; ma la mente? Questa la distingue, e dice che sola avviene dal di fuori e sola è divina, *καὶ θεῖον εἶναι μόνον* (4), dove chiaramente restringe il divino in senso proprio alla Mente.

330. Pare dunque che per Mente intenda l'oggetto e per l'Anima intellettiva il soggetto. Rende poi d'una tal dottrina questa ragione « che tutte l'altre parti dell'anima, eccetto la mente, usano l'organo corporale, e che perciò non possono andar scevre di corpo, e non sono separabili, onde da sè non possono venire » (5). E qui si vede come riponga l'anima intellettiva tra quei principî che hanno bisogno d'organo corporale, consonando a quello che così spesso insegna che non si può esercitare la facoltà di pensare senza fantasmi: onde par che inclini al sensismo, se non anche al materialismo.

Ma distingue la mente, dicendo che « L'azione corporale niente « comunica coll'azione di lei. Ma ogni potenza dell'anima, soggiunge, sembra comunicare con un diverso corpo, e questo più « divino di quelli che si chiamano elementi » (6). La Mente dunque non è computata da Aristotele tra le potenze soggettive dell'anima; è dunque l'oggetto del conoscere, l'intelligibile primo, l'essere indeterminato, come più sopra abbiamo dichiarato.

Ma come avviene all'anima dal di fuori? Certamente come

(1) Πρῶτον μὲν, ὅτι ὅσα φύσει γίγνεται ἢ τέχνῃ, ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος γίνεται ἐκ τοῦ δυνάμει τοιούτου. Τὸ μὲν οὖν σπέρμα, τοιοῦτον κτλ. *De Gener. Anim.* II, 1.

(2) Ivi.

(3) Ἐπομένως δὲ δηλονότι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς, καὶ περὶ τῆς νοητικῆς. *De Gener. Anim.* II, 3.

(4) Ivi.

(5) Ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικὴ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν. — Οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ᾽ ἑαυτὰς εἰσιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας, οὔτ᾽ ἐν σώματι εἰσιέναι. *De Gener. Anim.* II, 3.

(6) Οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ενεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. Πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις, ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι, καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων. *De Gener. Anim.* II, 3.

tutte le altre specie avvengono agli enti generabili, cioè mediante quell'appetito universale verso il Bene, quella tendenza d'uscire all'atto, che Aristotele pone in tutti, con questa differenza però, che mentre negli altri casi conseguono una specie, che è inseparabile da essi e così formano un composto indivisibile di materia e di forma; in questo conseguono una specie che Mente si dice, che è separabile da essi essendo ente da sè, e anche unita ad essi rimane immune da materia corporale, non è un elemento proprio e indivisibile di essi, ma un istrumento di cui essi fanno uso.

331. A questo riesce indubitatamente la teoria d'Aristotele. Ma perciò appunto, se Aristotele avesse posto ben mente alle conseguenze, si sarebbe accorto che la parola *specie* ha due significati diversissimi, e che è di tutt'altra natura la *specie* nel senso d'idea o lume della mente, e la *specie* nel senso, com'egli suol usarla, di atto sostanziale o di forma reale, benchè nè pure quest'ultima denominazione è propria; e che quindi avea ragione Platone distinguendo le idee, contenenti le essenze delle cose sensibili, dagli atti o forme di queste che non possono considerarsi che come imagini o imitazioni di quelle, e anche questo dietro l'analisi delle percezioni, che noi abbiamo di esse.

Laonde quando dice, che « l'Arte è il principio e la specie « di ciò che si fa, ma in un altro » (1), gli rimaneva a cercare come la forma di una cosa reale, che è pure inseparabile dalla cosa reale, potesse essere in un altro e rimanere la medesima. Ma egli ci dice, come vedemmo, che è la stessa di specie e non di numero. Ma « la specie identica di specie » è una logomachia, ed è una contraddizione, poichè la specie identica di specie non è che la specie identica di numero, chè qualunque differenza avessero le specie tra loro costituirebbero un genere e non potrebbero più specie aver di comune la specie. D'altra parte la domanda è questa: « la specie idea, è egli « identica coll'atto reale della cosa? » Il dire che è identica di specie suppone che quest'atto reale sia la stessa specie: suppone dunque quello stesso che si domanda.

Quindi le spesse contraddizioni, che abbiamo già indicate nel

(1) Ἡ γὰρ τέχνη, ἀρχὴ καὶ τὸ εἶδος τοῦ γινομένου, ἀλλ'ἐν ἑτέρῳ. *De Gen. An.* II, 1.

nostro filosofo, ma confermiamolo con un'altra. Prendiamo una *specie* reale, e questa sia l'anima. Egli vi dice che « niuna « anima può essere in un altro, se non in quello di cui ella è, « nè ci può essere niuna parte » di questo « se non è parte- « cipe dell'anima, se non equivocamente, come l'occhio d'un « corpo morto » (1). La forma reale dell'anima non può essere se non in quel corpo che l'ha: ma la *forma* dell'Arte è in un altro. Dunque la forma dell'arte ossia l'idea, e la forma della cosa reale, sono forme o specie dette così equivocamente. Non c'era dunque bisogno di censurare Platone perchè dicesse questo appunto, che l'essenza delle cose sensibili non si dice dell'idea, e anche delle cose reali, se non equivocamente (2), dovendo Aristotele stesso ritornare per un' altra via e senz'accorgersi a questo placito di Platone.

332. Ma torniamo all'unità della Mente. Come in ciascun essere, che la possiede, la Mente sia una, com'ella sia una subiettivamente riducendosi in un atto d'intellezione, e come sia una anche obiettivamente, riducendosi in un solo primo intelligibile, fu detto di sopra. Ma rimane a domandare se sia una assolutamente, se ella sia un solo individuo reale. E che le menti umane sieno tante, quanti sono gli uomini, non pare a dubitarsi. Ma si può dubitare se quest'ultimo atto a cui tutti gli enti a ciò idonei tendono (che è il divino), sia uno di numero a tutti risplendente; e se si considera, come abbiamo osservato, che sembra al tutto ripugnante che l'ultimo *atto* di molte nature della stessa specie riesca ad essere identico di numero, parrà impossibile ad ammettersi, che un tale atto si riduca in fine ad essere uno di numero, e si dovrà dirlo uno di specie. Ma se gli *atti ultimi* (giacchè come atti ce li presenta Aristotele) di molti enti sono tanti di numero quanti gli enti, eppure della stessa *specie;* oltre quegli atti distinti c'è dunque una *specie comune*, e questa una di numero. In tal caso si tornerebbe a distinguere, contro la sentenza d'Aristotele, la *specie* dall'atto impropriamente detto specie.

(1) Οὔτε γὰρ ψυχὴ ἐν ἄλλῳ οὐδεμία ἔσται, πλὴν ἐν ἐκείνῳ οὗ ἐστιν, οὔτε μόριον ἔσται μὴ μετέχον, ἀλλ' ἢ ὁμωνύμως, ὥσπερ τεθνεῶτος ὀφθαλμός. *De Gen. An.* II, 1.
(2) *Metaph.* I, 9.

Ma non potrebbe esserci una specie, che essendo una di numero e avente una propria sussistenza fosse Mente, e senza moltiplicarsi in sè stessa fosse presente in molti individui? Noi dimostreremo a suo luogo che questo non è impossibile; ma niuna traccia di ciò, almeno che sia chiara, in Aristotele.

333. Sembra nondimeno indubitato che secondo Aristotele esista una Mente eterna, sussistente e di numero veramente unica: e si potrebbe dire che è la stessa *specie* sussistente. Ma come questo derivi dal ragionamento aristotelico è difficile a mostrarsi. Poichè l'argomento della necessità d'un Primo motore, al modo aristotelico, almeno se s'intende superficialmente, sembra condurre a un Primo motore uno di specie e non di numero. E veramente ogni cosa tende al bene, ma questo Bene è diverso per ogni genere d'enti, e anche per ciascun individuo: trattasi dunque d'un bene indeterminato e moltiplice, anzi al sommo generico. E un bene generico non può sussistere da se stesso, perchè non è un bene ancora in atto ma in potenza.

Egli è vero che, affine che un uomo sia generato, dee esistere un uomo in atto, perchè l'atto precede sempre la potenza, ma Aristotele ammette un circolo eterno e infinito di generazioni: questa causa dunque che è sempre esistita, secondo lui, basta a spiegare la generazione della mente umana, e non è necessario che il seme appetisca la Mente suprema, essendo sufficiente che appetisca, se così si vuol parlare, una mente uguale di specie a quella del suo generatore che è la sua causa motrice. Ma, come abbiamo detto, Aristotele s'accorge che questo stesso non basta, e riconósce il bisogno che lo stesso generatore e tutta la catena infinita de' generanti e de' generati sia spiegata, assegnandole una causa superiore: poichè la stessa anima umana non è intellettiva se non aspira e tende col suo appetito a una specie più sublime e del tutto incorporea, che dal corpo non può ricevere, e che non può essere nel corpo nè pure in potenza, perchè è sua propria natura ed essenza il non aver nè potere ricevere in sè potenza di sorta alcuna, e d'essere sempre assolutamente immutabile ed eterna. Poichè, come vedemmo, è immutabile principio d'Aristotele, che « ciò « che è in potenza non può essere eterno », e che « le cose « eterne sono antecedenti alle corruttibili ». Di che consegue,

che « nè pure può essere eterno ciò che passa dalla potenza all'atto, chè talora sarebbe in potenza e talora in atto ». Quindi la Mente non può essere in potenza nel seme, onde la citata sentenza τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Dunque è l'appetito tendente alla specie, nel corpo e in tutti gli enti naturali, ma l'ultimo oggetto a cui tende quest'appetito, e che solo da alcuni enti viene raggiunto, cioè la Mente, non è nel corpo, nè in niuno degli oggetti corruttibili nè in atto nè in potenza, ma è del tutto fuori dell'universa natura. Così riconobbe il bisogno d'una suprema Mente sempre in atto, pura d'ogni potenzialità, ultima specie, che alcune nature giungono a toccare e diventano, toccandola, intellettive; eccelso scopo della scienza per sè appetibile (1) e della vita contemplativa, l'ultima e la più nobile vita, l'ultimo e il più nobile atto dell'anima più nobile di tutte, che è l'anima intellettiva, a cui le stesse virtù morali e tutte l'altre cose, come mezzi al fine, sono ordinate (2), e per dir tutto, l'oggetto della beatitudine (3). Ora quest'ultimo oggetto e indubitatamente l'essere, ma l'essere vi-

(1) Comincia i Metafisici dall'istinto naturale che porta gli uomini a conoscere πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει: dice che il conoscere non s'ama per l'utilità, ma per sè stesso, e non per l'utilità gli uomini cominciano a speculare: le arti di utilità essendo venute appresso. Ma « la scienza che più si ama per sè è la scienza più scienza, è quella che ha per oggetto ciò che è massimamente scibile, e tali sono i primi e le cause » μάλιστα δὲ ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια: ma la prima causa è la finale; la scienza dunque del Bene, secondo cui si deve operare, è la principalissima. Ma qui questo Bene il nostro filosofo lo sparge per la natura, secondo la solita sua incostanza, e non intende Dio come singolare e diviso dalla natura, poichè dice τοῦτο δ'ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν ἑκάστου· ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ. Dice dunque che questa scienza del bene di ciascuna cosa e dell'altre cause è « dell'uomo libero, ed essa sola è libera perchè non si cerca che per sè stessa », soggiungendo che perciò giustamente fu detta cosa non umana διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις. Onde in appresso la chiama « divinissima e onorabilissima », e questo dice perchè: 1° è quella che possiede massimamente Dio stesso; 2° e, se c'è, è la scienza delle cose divine: ἥν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστι, κᾂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. E fa una scienza sola tanto di quella che è posseduta specialmente da Dio, quanto di quella che tratta delle cose divine, soggiungendo μόνη δ'αὕτη τούτων ἀμφοτέρον τετύχηκεν. *Metaph.* I, 2.

(2) *Ad Nicom.* VI, 13; *Ad Eudem.* VII, 15.

(3) *Ad Nicom.* I, 1 — 7; X, 7.

vivente ed assoluto. Ma è difficile dire se, e quanto, il concetto d'Aristotele si avvicini al vero.

334. Dice dunque, che « le sostanze sono le prime degli enti « e che se tutte fossero corruttibili, sarebbero corruttibili tutte « le cose (1) ». Ma questo è impossibile perchè il moto e il tempo furono sempre (2). Ma il moto e il tempo, che ne consegue, addimandano un'operante cioè una sostanza in continuo eterno moto. Ma se c'è un eterno moto, dunque anche un eterno Motore, e questo immobile, per non perderci nel ricorso all'infinito (3). Ora non c'è che l'Intelligibile che possa movere, restando immobile, poichè l'Intelligibile è desiderabile o eligibile (4). Conviene dunque che ci sia una sostanza prima dell'Intelligibile, e semplice e in atto immanente (5), e questa è il Bene ultimo e sommo. « È dunque, conchiude, di necessità « ente: ed esser necessario è esser bene e così è principio (6) ». Spiega quindi in che senso si prenda qui esser necessario, cioè nel senso non di poter essere e non essere, ma d'esser assolutamente, semplicemente ἀλλ' ἁπλῶς. Da questo principio dunque, conchiude, il Cielo e la Natura dipendono ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. La Mente suprema dunque, secondo Aristotele, è l'essere necessario, quello che semplicemente è, e, come in appresso lo nomina, quello che massimamente è, τὸ μάλιστα (7).

Il primo intelligibile dunque è l'essere necessario, ciò che semplicemente e massimamente è: quest'è intelligente sè stesso ed è Dio; e mediante la partecipazione o intuizione d'un tale intelligibile si formano le altre menti, che perciò sono divine. Tutto ciò Aristotele dichiara così: dopo aver detto che dall'Essere necessario e intelligibile primo dipende il cielo e la natura,

(1) *Metaph.* XI (XII), 6.

(2) Ivi.

(3) Ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. *Metaph.* XI (XII), 7.

(4) *Metaph.* V (VI), 1; XI (XII), 7, dove accenna ad una simile teoria anche nell'ordine del senso.

(5) Καὶ ταύτης (dell'intelligibile) ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῶς, καὶ κατ' ἐνέργειαν. *Metaph.* XI (XII), 7.

(6) Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκη, καλῶς· καὶ οὕτως ἀρχή. *Metaph.* XI (XII), 7.

(7) Ivi.

continua così: « Il ténore della sua vita è quale è l'ottimo per poco « tempo a noi: poichè quello è così sempre, il che è a noi im- « possibile, essendo anche diletto l'atto di lui ». L'ottimo, secondo Aristotele, è l'atto della contemplazione: ora, dice che quest'atto in noi non dura se non piccol tempo, ma nel primo Intelligibile sempre e immutabile: lo stesso atto è anche attuale diletto, e anche questo a noi è solo momentaneo. Dal qual luogo pare che una delle due: o l'atto nostro della contemplazione è lo stesso atto divino identico di numero, o è almeno uguale di specie. Ma se uguale di specie, c'è dunque una specie comune anteriore alla mente divina e alla nostra, il che ripugna ad altri principî d'Aristotele, come dicemmo. Continua: « Per questo la « veglia, la sensazione e l'intellezione è al sommo cosa dilet- « tevole, la speranza e la memoria dilettevoli per queste ». Qui si noti come aduni la sensazione, al suo solito, coll'intellezione, quasi un primo ed imperfetto conoscere, o almeno come una prima attualità che conduce ad una maggiore, giacchè considera tutto sotto il concetto generico d'attualità, partendo dal principio « ciò che è maggiormente attuale è più perfetto e dilettevole », considerando l'intellezione dell'ottimo, come l'attualità massima. Dice dunque seguitando: « Ma la stessa intelle- « zione per sè è di quello che è l'ottimo per sè, e quella, che « è in sommo grado, è l'intellezione di ciò che è in sommo « grado » (1). Aveva detto prima, che l'ente necessario, assoluto e massimo è la prima sostanza, e il primo Intelligibile: era passato a dire, che il tenore della sua vita è l'attuale eterna contemplazione, puro diletto, la quale non è a noi che per qualche istante. Questa contemplazione è l'intellezione ottima e massima, cioè avente per oggetto l'ottimo, e quello che è in massimo grado. Ora, come dall'Intelligibile primo è passato all'intellezione? Questo egli spiega così: « La Mente intende sè « stessa coll'assumere l'intelligibile » (2). Ma come entra qui la Mente, prima non nominata? Egli la definisce così: « La « mente è il subietto suscettivo dell'intelligibile e dell'essenza »

(1) Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ᾽αὑτὴν, τοῦ καθ᾽αὑτὸ ἀρίστου· καὶ ἡ μάλιστα, τοῦ μάλιστα. *Metaph.* XI (XII), 7.

(2) Ivi.

τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς. Ora questo non può essere, che l'Essere stesso necessario considerato subiettivamente. E in fatto dice, che « la Mente stessa si fa intelligi« bile col toccare e coll'intendere, di maniera che sia un me« desimo la Mente e l'Intelligibile » (1). Dunque l'Essere necessario si può considerare sotto tre aspetti, o come subietto δεκτικὸν, e dicesi Mente; o come atto e dicesi Intellezione νόησις; o come oggetto, e dicesi Primo intelligibile o Prima essenza, νοητόν καὶ οὐσία. Ma è sempre lo stesso Essere, e come Mente « opera avendo ἐνεργεῖ δὲ ἔχων », cioè non ha bisogno uscire di sè per cercare il suo termine, poichè egli stesso è il termine del suo atto. La quale triplice relazione dell'Essere, non malamente si chiamerebbe la *trinità aristotelica*.

Continua dopo di ciò Aristotele: « Laonde questo » cioè quello che opera avendo « sembra più di quello » più del subietto suscettivo dell'intelligibile, « essere la Mente che ha « il divino; e la contemplazione è il dilettosissimo e l'ottimo. « Se dunque Iddio si trova sempre » in quest'atto di contemplazione, « come noi qualche volta, è cosa ammiranda, e se più « ancora, più ancora ammiranda. Ma così egli si stà. E anche « la vita per fermo inesiste, chè l'atto della Mente è pur vita: « quegli poi è atto. Atto per sè è la vita ottima ed eterna di « lui. Onde diciamo, che Iddio è un vivente ζῶον (2), eterno, ot« timo. Laonde e la vita, e il sempre continuo ed eterno in Dio « inesiste. Poichè questo stesso è Dio » (3). Sono queste le più magnifiche parole, o certo tra le più magnifiche, che sieno state pronunciate intorno a Dio da un filosofo gentile.

335. Ma il nesso accennato in esse, tra la Mente divina e l'umana, è un punto oscuro in tanta luce. Talora dice chiaramente che la mente non è cosa umana, e non umano ma divino il diletto della contemplazione. « Sarà, dice, una tal vita » di contemplazione « migliore che da uomo: chè non in quanto

(1) *Metaph.* XI (XII), 7.

(2) Platone dà a Giove l'anima (*Cratilo* p. 396). Dicendo Aristotele φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον κ.τ.λ., pare che riconosca questa espressione non del tutto esatta, ma in uso.

(3) *Metaph.* XI (XII), 7.

« è uomo vive così, ma in quanto un chè divino inesiste in « esso. — Se dunque la Mente a confronto dell'uomo è cosa divina, « anche la vita ad essa consentanea è divina in paragone del- « l'umana, e a noi non conviene, essendo uomini, sentire al- « l'umana, come alcuni ammoniscono, ed essendo mortali, sen- « tire cose mortali, ma vendicare noi stessi, quant'è possibile, « dalla mortalità, e fare di tutto per vivere in conformità di « ciò che è l'ottima delle cose che in noi sono. Poichè, sebbene « piccola di mole, di potestà e d'onorevolezza sta sopra a tutte « l'altre » (1). Dalle quali parole si raccoglie, che la mente è bensì nell'uomo, però non è l'uomo ma cosa divina. Pure tosto appresso dice che essa anzi è ciascuno di noi, secondo il principio dato altrove, che l'elemento più eccellente e dominante in un composto costituisce la forma e la sostanza del medesimo (2). E questo è forse l'unico, o certo uno de' rarissimi luoghi d'Aristotele, dove il filosofo accenni veramente alla *persona* umana, benchè gliene mancasse il vocabolo (3). Poichè dice immediatamente dopo le surriferite parole: *δόξειε δ'ἂν καὶ ἕκαστον εἶναι τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καί ἄμεινον*. E continua: « essere assurdo che taluno « cerchi non la propria vita, ma l'altrui. — Poichè ciò che è « proprio a ciascuno per natura, quello è l'ottimo a ciascuno ed « il dilettevolissimo. E tale è all'uomo la vita della mente, « attesochè la mente è sommamente l'uomo; *εἴπερ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος* (4).

336. Co' quali luoghi non si può ancora decidere se, nella sentenza d'Aristotele, la Mente sia una per Iddio o per gli Dei e per gli uomini, o sieno più menti di numero. Da una parte

(1) Ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη κρείττων βίος, ἢ κατὰ ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω βιώσεται, αλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· — εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος προς τὸν ἀνθρώπινον βίον. Χρὴ δὲ οὐ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν, ἄνθρωπον ὄντα, οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν, καὶ ἅπαντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρὸν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον ὑπερέχει πάντων. *Nicom.* X, 7.

(2) *Metaph.* VI (VII), 11.

(3) Cf. *Nicom.* IX, 4. — Un altro luogo meno chiaro è *Metaph.* VI (VII) 11, dove dice, che Socrate ora significa l'anima, ora il composto d'anima e di corpo.

(4) *Nicom.* X, 7.

dice, che è cosa non umana, ma divina; dall'altra, essa costituisce l'uomo stesso, e ciò che d'eccellentissimo e di dominante in lui si trova. Cerchiamo dunque degli altri luoghi del nostro filosofo. A riprovare che « la beatitudine sta nell'atto contemplativo » così ragiona:

« Che la perfetta felicità sia un cert'atto speculativo, anche « da questo si può conoscere, che reputiamo gli Dei esser bea- « tissimi e felicissimi » (1). E si sforza di provare che agli Dei disconviene l'azione, e che non resta loro altro che la contemplazione. « Laonde l'atto di Dio per beatitudine eccellente è « il contemplare: e l'atto felicissimo degli umani è al medesimo « cognatissimo. E ne è un segno anche questo: che gli altri « animali, privi al tutto d'un tal atto, non partecipano della beati- « tudine. Che agli Dei appartiene ogni vita beata, agli uomini in « quanto inesiste in essi un qualche simulacro d'un tale atto » (2).

Ognuno sente come il linguaggio d'Aristotele, a questi passi stretti, vacilla e zoppica ora da una parte, ora dall'altra. La mente contemplatrice è di tutti gli Dei; ma, di novo, noi dimandiamo, è ella una di numero o di specie? Dipoi rispetto agli uomini, ci dice esser beatissimo quell'atto che è cognatissimo all'atto contemplativo di Dio ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη. Se è cognatissimo, sarà uguale di specie, ma diverso di numero. Ma no, perchè « ogni vita beata è degli Dei » τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς πᾶς ὁ βίος μακάριος. Dunque anche la vita beata che consiste nell'atto contemplativo dell'uomo, sarà degli Dei, identica di numero, ma esistente nell'uomo. Questo s'accorda con ciò che disse prima che una tal vita non è umana, ma divina, a cui sembrava alludere colle parole dette poco innanzi, che la vita della mente è separata dal rimanente ἡ δὲ τοῦ νοῦ (ὁ βίος), κεχωρισμένη. Ma sente di non potere sostenere una tale sentenza; che gli rimane dunque? Di rattaccarsi a Platone, di ricorrere per rifugio alle sue espressioni: ed eccovi che v' introduce la partecipazione τὸ μετέχειν (3), questa parola solenne di Platone, che altrove

(1) *Nicom*. X, 8.
(2) Ivi.
(3) Σημεῖον δὲ, καὶ τὸ μὴ μέτεχειν τὰ λοιπὰ ζῶα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως. *Nicom*. X, 8.

diceva di non intendere (1), e finalmente ricadendo del tutto nella dottrina del suo maestro e usurpandone il linguaggio, vi parla della mente contemplatrice dell'uomo come di un *simulacro* della divina *ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας* (2). Che se l'umana è *simulacro*, la divina dunque è *esemplare*: l'esemplare dunque è qualche cosa di più d'una poetica metafora, come lo chiamava altrove in tuon di beffa. Va più avanti, e vi dice degli altri animali che non hanno niuna comunione nel contemplare, *οὐδαμοῦ κοινωνεῖ θεωρίας* (3). Riconosce dunque una *specie comune* negli atti contemplativi. Ma la *specie comune* è anteriore a quelli che ne partecipano, non essendo che un elemento di essi (4): ammette dunque una specie anteriore agli Dei ed agli uomini: quest'è un ammettere più di Platone stesso.

337. Che se prendiamo la cosa dall'altro verso e consideriamo la Mente come una sostanza separata e per sè sussistente che, essendo Dio, inesista negli dei e negli uomini, noi diamo di cozzo in un'altra sentenza d'Aristotele, cioè che una sostanza non possa essere composta da più sostanze in atto; sentenza della quale si serve per dimostrare, che le idee di Platone non possono essere sostanze, perchè in tal caso più sostanze in atto entrerebbero a comporre una sostanza sola (5). L'argomento si

(1) *Metaph.* I, 6, 9.

(2) La parola ὁμοίωμα è tecnica in Platone per indicare le cose finite come similitudini dell'esemplare eterno. — Cf. *Parm.* p. 132; *Phaedr.* p. 250; *Leg.* VII, p. 812.

(3) *Nicom.* X, 8.

(4) Τὸ δὲ στοιχεῖον καὶ ἡ ἀρχή καθόλου· πρότερον δὲ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ ἀρχή, ὧν ἀρχὴ στοιχεῖον ἐστιν. *Metaph.* XII (XIII), 10.

(5) « Poichè sembra impossibile che la sostanza sia qualunque di quelle « cose che si dicono in universale. Chè la sostanza di ciascuno individuo non « inesiste in altro. L'universale è comune: e si dice universale, perchè di « sua natura è atto a inesistere in molti. Di chi sarà dunque questa so- « stanza? O di tutti, o di ninno. Di tutti non è possibile. Ma se è di uno, « anche l'altre cose saranno il medesimo. Poichè quelle cose di cui è una « la sostanza, anche la quiddità è una, ed esse stesse sono uno ». E appresso: « È impossibile che la sostanza risulti da sostanze inesistenti come « atto ultimato, ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι, ἐνυπαρχουσῶν οὕτως ὡς ἐντε- « λεχείᾳ. Poichè due, così in atto ultimati, in nessuna maniera saranno uno « in atto ultimato; ma se sono due in potenza, potranno esser uno, come il « doppio, che si fa da due metà in potenza. Poichè l'atto divide. Laonde se

può rivolgere con più d'efficacia contro di lui, se pur vuole, che la sostanza divina entri in composizione col corpo e coll'anima dell'uomo, rimanendo sostanza in atto, essendo la vita della mente separata e da sè, come egli dice. Che un'*idea*, un oggetto, come vuole Platone, possa esser partecipata da più subietti in virtù della mente, questo s'intende. Ma sostituendo Aristotele *l'atto contemplativo* subiettivo e sostanziale all' *idea*, non s'intende più, come quest' atto possa essere comunicato a più subietti, senza che o ciascuno d'essi diventi due invece d' uno, o tutti i subietti diventino un subietto solo, ciò che si potrebbe chiamare un *panteismo aristotelico* (1).

338. Nell'opera morale a Eudemo, che contiene la dottrina d'Aristotele, e in parte è tessuta di brani delle sue opere, s'incontra un luogo, che complica maggiormente la difficoltà, e che noi qui riferiremo, perchè, sia d'Aristotele stesso o d'un suo discepolo, dimostra uno sforzo di riparare a quella lacuna immensa che lascia la dottrina aristotelica. Avendo Aristotele tolto a Dio ogni azione sul mondo e lasciatogli solo l'essere appetibile, molti avvenimenti, come osservammo, rimanevano privi di causa sufficiente: l'appetito universale della natura non basta a spiegarli.

« la sostanza è una, non risulterà da sostanze inesistenti ». Ὥστε εἰ οὐσία ἕν, οὐκ ἔσται ἐξ οὐσιῶν ἐνυπαρχουσῶν. *Metaph.* VI (VII), 13. La dottrina d'Aristotele intorno agli elementi di cui si compongono gli enti è questa: Le sostanze singolari si devono comporre d'altre sostanze in potenza e non in atto. Non possono dunque comporsi d'universali, come d'elementi inesistenti, perchè gli universali non sono sostanze, e se si componessero d'universali la non sostanza precederebbe la sostanza, che deve esser la prima degli enti; ἀλλὰ μὴν εἰ γε καθόλου αἱ ἀρχαὶ ἢ καὶ αἱ ἐκ τούτων οὐσίαι αἱ καθόλου, ἔσται μὴ οὐσία πρότερον οὐσίας (*Metaph.* XII (XIII), 10). Non possono neppure comporsi di sostanze in atto ultimato, perchè mancherebbe alla sostanza l'unità, sarebbero più sostanze, non una sola. Così la carne, a ragion d'esempio, si comporrà di fuoco, d'acqua, di terra ecc., ma non è nè fuoco, nè acqua, nè terra, onde queste sostanze elementari sono nella carne in potenza, e non nel loro atto, e in atto sono quando si distrugge la carne. Onde vuole che l'elemento, per esser tale, si possa separare dal composto, e sussistere separato come una sostanza in atto. Così *De Coel.* III, 3 dice che il fuoco e la terra esistono nella carne e nel legno e si possono separare, ma nel fuoco non c'è la carne nè in atto, nè in potenza, perchè non si può separare.

(1) Leggendo attentamente le opere dello Spinoza si sente Aristotele, che svilluppandosi, finisce nel panteismo.

Aristotele ricorse dunque al Caso e alla Fortuna, cioè, come egli stesso confessa, non a Cause, ma a privazioni di cause. Nel luogo accennato si osserva appunto che a certi uomini accadono prosperi avvenimenti fuori dell'aspettazione e senz'averci pensato. Di più lo stesso pensare e lo stesso volere dipende come da un primo principio, che non è nè il pensare nè il volere dell'uomo. Poichè chi può aver mosso l'uomo a pensare e a consultare? un pensiero e una deliberazione anteriore? ma e a questa che cosa lo mosse? Conviene dunque dire, per non andare all'infinito, che il primo movimento del pensiero e del consiglio non venga all'uomo dal proprio pensiero o dal proprio consiglio, ma da una causa anteriore, che determina nell'uomo quella serie di pensieri e di consigli, dietro a' quali vennero i prosperi successi (1). Ora qual è dunque questa prima causa? « È come se si cer« casse, dice, qual sia il principio del moto nell' anima. Ed è « manifesto, che è a quel modo che nell'universo è Dio, e « in esso il tutto (2). Poichè il Divino in noi move in « qualche modo tutte le cose. Il principio della ragione non « è la ragione, ma qualche cosa di più eccellente. E che « dunque di più eccellente della scienza altro che Dio? Poichè « la virtù è organo della mente. E per questo gli antichi dis« sero fortunati coloro che senza ragionare sono spinti ad « operare rettamente, e il volere loro non giova. Poichè hanno « tale un principio, che è migliore della mente e della volontà. « Altri hanno il raziocinio, ma quel principio non hanno: gli « entusiasmi; e però non possono tanto. Poichè quelli non « raziocinando sono sospinti, e di questi prudenti e sapienti è « la celere divinazione, e questa sola non si dee sospettare che « venga da quelle cose che per ragione si trovano. Ma alcuni « in veggendo profetano mediante l'esperienza, alcuni mediante

(1) Τοῦτο μέν τ' ἂν ἀπορήσειέ τις, ἆρ' αὐτοῦ τούτου τύχη αἰτία τοῦ ἐπιθυμῆσαι οὗ δεῖ, καὶ ὅτε δεῖ. Ἢ οὕτω γε πάντων ἔσται; καὶ γὰρ τοῦ νοῆσαι καὶ βουλεύσασθαι. Οὐ γὰρ ἐβουλεύσατο ἐβουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο. Ἀλλ' ἔστιν ἀρχή τις· οὐδ' ἐνόησε νοήσας πρότερον νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. Οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή. Τί οὖν ἄλλο πλὴν τύχη; ὥστ' ἀπὸ τύχης ἅπαντα ἔσται, εἰ ἔστι τις ἀρχὴ ἧς οὐκ ἔστιν ἄλλη ἔξω. *Eudem.* VII, 14.

(2) Τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστὶ, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. Δῆλον δ' ἡ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεὸς, καὶ πᾶν ἐκείνῳ. Ivi.

« la consuetudine, queste cose poi con Dio. E questo vede il « bene, e il futuro, e l'essente, e quelle cose in cui si scioglie « il raziocinio. Laonde i malinconici bene sognano. Poichè « sembra, che il principio (ἡ ἀρχὴ) dia maggior forza ai razio- « cinî spiegati (1) ».

Le quali parole tentano, come dicevamo, di empire una lacuna del sistema aristotelico, e sono una confessione del suo intrinseco difetto. Poichè in esse si abbandona lo stesso sistema, e si ricorre al divino entusiasmo di Platone come ad un puntello straniero. Infatti:

1° Aristotele aveva dichiarata divinissima la mente, e in questa racchiuso il divino: ma qui si ricorre ad un principio superiore alla stessa mente, ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην, ἣ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλήσεως.

2° Avea detto che Iddio non move che come primo intelligibile ed appetibile (2), ma qui move e determina lo stesso pensiero verso l'intelligibile, e però sembra un principio cieco, anteriore all'intelligibile stesso. Tuttavia quando dice che alcuni sono spinti ad operare rettamente ἄλογοι ὄντες, si può intendere non privi dell'intuizione dell'intelligibile, ma privi del raziocinio; benchè la *ragione*, in altri luoghi d'Aristotele, apparisca come oggetto essenziale dell'intelligenza; ma i varî sensi della parola *ragione* possono forse conciliare l'apparente contraddizione. E se paragona tali uomini mossi dal divino entusiasmo a'ciechi (3), può intendersi della mancanza di consapevolezza, per la quale non si rendono conto della ragione da cui sono mossi.

339. Interpretando dunque a questo modo il brano che esaminiamo, che cosa è il divino che move tutte cose in noi, come Dio nel mondo, κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον? È un principio diverso dalla ragione, λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον. È migliore anche della scienza κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης: vince anche la mente in eccellenza e la volontà, ἣ (ἀρχὴ) κρείττων τοῦ νοῦ καὶ

(1) *Eudem.* VII, 14.

(2) Anche altrove attribuisce alla potestà divina il tenere compaginato il Tutto, θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν. *Polit.* VII, 4. Come dunque Iddio nulla opera se non come appetibile? E come abita oltre i cieli, se tanto fa, e se regna nel mondo?

(3) Ὥσπερ οἱ τυφλοί. *Eudem.* VII, 14.

τῆς βουλήσεως. È Dio stesso *τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι, πλὴν θεος*. Convien dunque dire che la mente sia qui presa in senso subiettivo, e che nomini Dio lo stesso oggetto intelligibile. Così si può rendere coerente, in qualche modo, tutto questo luogo coll'altre dottrine aristoteliche.

Di che risulta, che Aristotele pone Iddio nell'universo *ἐν τῷ ὅλῳ θεος*, e lo pone pure nell'anima intellettiva, come principio primo d'ogni suo movimento, *ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ*. E questo conferma quello che abbiamo provato più sopra, essere Aristotele lontanissimo dal sistema di que' superficiali de' nostri tempi, che non ripongono nell'anima intellettiva niun oggetto insito, e da'sensisti, che la cognizione traggon da'sensi.

Dal che è tanto lontano Aristotele, che anzi separa la natura del sensibile e quella dell'intelligibile d'uno spazio infinito, onde l'una non può passar mai ad esser l'altra. Poichè ripone la natura del sensibile nella sfera delle cose naturali, quella poi dell'intelligibile nella sfera delle divine ed immutabili. A queste poi assegna il principato, non solo nell'universo ma anche nell'uomo, e il fine stesso dell'uomo e della virtù. E l'uomo più che s'allontana dalle cose sensibili, più ottiene questo suo fine. Ritorna anche qui, quasi involontariamente e per la violenza che gli fa il vero, a Platone. Poichè dice, che « l'uomo per natura « si compone d'un imperante e d'un suddito, e ciascuno dee « vivere secondo il suo principio. E questo è duplice: poichè « in altro modo la medicina, in altro la sanità; quella in grazia « di questa. Così anche nell'ordine contemplativo. Poichè Iddio « non domina con impero, ma la causa finale è la prudenza. « Quello poi che egli comanda per un fine, è determinato in « altri, chè egli di nulla abbisogna (1). Laonde quell'elezione « e quel possedimento de'beni di natura, o del corpo, ó delle « ricchezze, o degli amici, o d'altri, che produce massimamente « la contemplazione di Dio, è ottima, e quest'è un bellissimo

(1) Οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις. Ἐπιτάττον δὲ τὸ οὗ ἕνεκα· διώρισται δ' ἐν ἄλλοις, ἐπεὶ κεῖνός γε οὐθενὸς δεῖται. *Eudem*. VII, 15. — È questo un luogo, dove si manifesta il razionalismo aristotelico: non solo non può concepire un comando positivo di Dio, ma pare che riduca tutto alla prudenza quale nell'uomo naturalmente si manifesta. È la gran limitazione della filosofia pagana.

« termine: ma quella che o per eccesso o per difetto non per-
« mette di coltivare e contemplare Iddio, quest'è pessima. E « così sta la cosa riguardo all'anima, e questo è il termine ot» timo di essa, sentire il menomo possibile dell'altra e irrazio« nale parte dell'anima, in quant'è tale » Ἔχει δὲ τοῦτο τῇ ψυχῇ, καὶ οὗτος τῆς ψυχῆς ὁ ὅρος ἄριστος, τὰ ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἄλλου μέρους τῆς ψυχῆς, ἧ τοιοῦτον (1). Ciò dunque a cui l'anima deve tendere è di sottrarsi alla sensazione, e affissarsi nel più alto oggetto della contemplazione, Iddio.

Dalle quali cose tutte si può raccogliere, che circa la natura divina e l'origine della mente umana da questa, Aristotele parla oscuramente, e da se stesso s'ingombra il cammino nel quale incèspica. Poichè volendo combattere il sistema di Platone, da una parte è costretto ad ammettere il divino ultimato, la specie ultimata, Dio stesso nella natura, il che conduce ad una sorte di panteismo (2), per la composizione della specie divina colla materia (3), da un'altra venuto a certi passi, è ripulso da un tale ardito pensiero, e torna a confessare, che la mente umana

(1) *Eudem*. VII, 15.

(2) La specie ultimata e per sè sostanza è il Dio d'Aristotele, e questo Dio è il Bene. Ma se la specie come atto compisce e termina la materia, anche questo composto di conseguente diventa della natura del Bene, perchè è terminato e perciò è in qualche modo divinizzato. Quindi Aristotele è condotto a dire che tutto ciò che è terminato appartiene alla natura del Bene, τὸ δ' ὡρισμένον τῆς τ' ἀγαθοῦ φύσεως. *Nicom*. IX, 9. — Quindi Aristotele considera il *fine* sotto un doppio aspetto, come la *specie* che un subietto vuol ottenere, e come il subietto che vuol ottenere a sè quella specie. Così si può dire, che l'anima abbia per fine la sapienza, e che l'anima abbia per fine sè stessa a cui vuole ottenere la sapienza, τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ. *De An.* II, 4, § 2 e 5.

(3) Nel primo libro *Delle parti degli animali* scusandosi se prende a trattare anche de' più vili, così dice: « È quello stesso che narrano aver detto « Eraclito a coloro che, volendogli favellare, non osavano farsi avanti, ve« dendolo accidentalmente in certa casa d'un fornaio seduto scaldarsi al « forno: entrassero pure fidentemente, poichè anche in quel luogo, disse, « erano gli Iddii; così è da accostarsi, senza vergogna all'indagine della na« tura di ciascuno degli animali, come naturale e bello in tutte sue parti. « Poichè nelle opere della natura non c'è l'a caso, ma qualche causa finale « e ottima. Il fine poi di quello che o consta o è generato in grazia di chicchessia, tien luogo del bello », οὗ δ' ἕνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους, τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφεν *De Part. Anim.* I, 5.

e le specie ultimate della natura non sono più, come Platone diceva, che un cotal simulacro di Dio. Finalmente cade talora in un terzo sistema, ed è forse il più frequente, ma di cui non si rende conto, di considerare cioè Iddio come una natura comune e dispersa nella natura; di cui una cosa più o meno partecipi, il che conduce ad una *specie comune*, che sarebbe neccessariamente un'idea di Platone, ma senza trovare più una sostanza o mente reale in cui risieda, perchè specie comune alla prima e all'altre menti e però anteriore a tutte, il che cozza con tutti que'principî, coi quali Aristotele prese a combattere le idee platoniche. Ma ciò che non abbandona mai Aristotele in tutti questi diversi sistemi, a cui, secondo il bisogno e di fuga, s'appiglia, sembra questo che in nessuna maniera si può spiegare l'umana intelligenza senza farla derivare da una qualunque comunicazione di Dio stesso (1).

CAPITOLO XXVI.

Origine e comunicazione del movimento locale.

340. Come abbiamo già osservato, fortissimo è il raziocinio d'Aristotele quant'è alla forma, ma la sua dottrina rimane imperfetta quant'è alla materia, avendo egli accettato, senza sufficiente esame, degli elementi con cui compone il suo sistema da due fonti irrazionali, cioè dal senso e dall'autorità superstiziosa del gentilesimo (2).

(1) « Delle sostanze costituite in natura, altre sono ingenite e incorrutti- « bili per tutti i secoli, altre partecipi della generazione e della corruzione. « Ed accade, che di quelle nobili e divine, meno noi possiamo contemplare, « perchè al tutto poche cose appariscono al senso di esse, con cui possiamo « speculare o di esse stesse, o di quelle cose che bramiamo conoscere ». *De Part. Anim.* I, 5.

(2) Egli stesso in alcuni luoghi si riferisce a questi due fonti contemporaneamente, come dopo aver detto che Iddio abita sopra il primo mobile, e che è a questo coerente, appella ad un tempo al senso il che è strano, ed all'umana credenza: συμβαίνει δὲ τοῦτο καὶ διὰ τῆς αἰσθήσεως ἱκανῶς (perchè vediamo il perpetuo giro degli astri), ὥς γε πρὸς ἀνθρωπίνην εἰπεῖν πίστιν. *De Coel.* I, 3.

Mirabile certo fu il lavoro che con materiali così imperfetti seppe comporne, quasi stupendo mosaico, il che soprammodo apparisce a chi considera, come egli dalle superstizioni tradizionali intorno agli astri pervenne a trarre un'ingegnosa dottrina per ispiegare, in qualche maniera, i moti della natura, e le generazioni e concezioni sublunari.

Ma indubitatamente s'aiuta in questo lavoro non del tutto filosofico con un parlare traslato. A ragion d'esempio quando prova che il cielo è finito (1) e poi dice, che « al di fuori del « cielo non c'è, nè ci può essere, nè corpo, nè luogo, nè vacuo, « nè tempo » (2); e che ivi è il luogo dove abita Iddio (3), in niuna maniera si può intendere in significato proprio, perchè se il cielo è finito, convien che al di là rimanga ancora dell'estensione o vacua o piena. Conviene dunque o riconoscere un somigliante discorso, come una semplice ripetizione di volgari credenze, e così Aristotele lo presenta quando ce lo dichiara relativo alla fede umana *ὥς γε πρὸς ἀνθρωπίνην πίστιν* (4), o intenderlo in senso traslato, quasi voglia dire, che Iddio non occupa spazio, e però è fuori di tutto l'universo materiale ed esteso, e così par che lo prenda lo stesso Aristotele quando ci fa sopra una teoria filosofica; e così lo spiega il suo commentatore Simplicio (5).

Ma se questo Dio è veramente incorporeo, come poi trova necessario che a lui sia congiunto e acconciato un corpo immortale (6)? E se sta sopra il cielo, come costituisce poi le menti degli uomini e la specie pura a cui tende tutta la natura?

Questo mescuglio di materialismo e di spiritualismo rimane in

(1) *De Coel.* I, 5.

(2) *De Coel.* I, 9.

(3) *De Mund.* 2.

(4) *De Coel.* I, 3. — Aristotele quando assegna a Dio un'abitazione sopra mondana sempre si riporta all'autorità degli antichi e greci e barbari, e di tutti gli uomini, πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι, καὶ βάρβαροι, καὶ Ἕλληνες, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεους κτλ. *De Coel.* I, 3; Cf. *De Mundo* 1.

(5) *In h. l.* — *S. Thom. in h. l.*

(6) — Ὡς τῷ αθανάτῳ τό ἀθάνατον συνηρτημένον· ἀδύνατον γὰρ ἄλλως. *De Coel.* I, 3.

Aristotele come rottami di fabbriche diverse di cui si serve per costruire una fabbrica nova, rimane come un sincretismo, monumento della limitazione dei più forti intelletti umani. Considerata la dottrina dalla sola parte spirituale, ci si trova un'ingegnosa unità, ma ben tosto questa s'infrange irruendo in essa la parte materiale.

341. Così gli esseri intellettivi hanno per oggetto loro, o specie, in cui contemplano il Bene eterno, Iddio immobile, l'essere per sè; ed operano per questo fine. Laonde in quegli enti che non operassero per un fine, e questo immobile, non ci potrebbe essere la mente (1). Ma la mente è il luogo delle specie pure di materia, e le specie pure di materia sono immobili ed anteriori alle specie unite alla materia: poichè le specie sono la causa formale delle cose, causa incorruttibile ed eterna (2). Ora se tutte le cose dipendono dalle loro cause formali, e queste non ci sarebbero se non ci fossero le menti, consegue che tutte le cose ricevono continuamente l'essere e il vivere loro dalla prima ed eterna divina mente, verso di cui tutte aspirano; non a dir vero come da un Dio creatore, ma come da un Dio che somministra a tutto le forme, e però è condizione e termine di tutto. Onde dice che: « Iddio sembra essere un certo principio di « tutte le cause; e un tale principio o solo l'ha Iddio, o prin- « cipalmente » (3). E dice principalmente, perchè anche la mente nell'uomo è dichiarata da lui « principio de' principî » e « luogo di tutte le forme ». Altrove dice, che « da quello che si chiama immortale e divino, dipende l'*essere* e il *vivere* a tutte le altre cose, ad alcune in modo più squisito, ad altre in modo più oscuro, perchè esso è il *fine* di tutto il Cielo, e fine che contiene il tempo di tutte le cose, e l'infinità, e perchè il divino è intrasmutabile, e necessariamente è tutto,

(1) Οὐδ'ἂν εἴη νοῦς ἐν τοῖς τοιούτοις. Ἕνεκα γαρ τινος ἀεὶ πράττει ὅγε νοῦν ἔχων. Τοῦτο γὰρ ἐστι πέρας· τὸ γὰρ τέλος, πέρας ἐστιν. *Metaph.* II (I *Min.*), 2.

(2) *Metaph.* VII (VIII), 3.

(3) Ὅ, τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος, ἢ μάλιστ'ἂν ἔχοι ὁ θεός. *Metaph.* I, 2. Se dunque Iddio è un certo principio di tutte le cause sarà egli anche della causa materiale? Tanto non osa certamente Aristotele; e però col δοκεῖ, e col τις tempera la sentenza.

il primo, e il più squisito » πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον, su di che cita i ragionamenti popolari o ciclici (1).

Infatti, dice, non ci può essere una serie di cause all'infinito, ma in ciascuno de'quattro generi convien fermarsi ad un principio, anche nell'ordine delle specie (2). Laonde se non c'è un primo non c'è niuna causa (3). Tra tutte le cause poi la prima è la finale: onde la nobilissima scienza, a cui l'altre tutte devon servire, è quella del fine e del bene τοῦ τέλους καὶ τ' ἀγαθοῦ; poichè tutte le cose sono in grazia di questo; τούτου γὰρ ἕνεκα τ' ἄλλα (4).

È impossibile che ci sia una catena infinita di cause finali; poichè la causa finale è un termine, in grazia di cui sono tutte le altre cose: questo termine non si troverebbe mai, osserva Aristotele, se la serie fosse infinita, e quindi non ci sarebbe il Bene (5): non ci sarebbe la Mente, poichè quei che l'hanno, operano per un fine (6), nè ci sarebbe l'intendere, poichè non si

(1) Κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος, καὶ τὸ τὸν πάντων ἄπειρον χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος, αἰών ἐστιν, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος. Ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον, τοῖς δ' ἀμαυρότερον, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν· καὶ γὰρ καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις, ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον, δ' οὕτως ἔχον μαρτυρεῖ τοῖς εἰρημένοις. *De Coel.* I, 9.

(2) Ἀλλὰ μὴν ὅτι γ' ἐστὶν ἀρχή τις, καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων, οὔτ' εἰς εὐθυωρίαν, οὔτε κατ' εἶδος, δῆλον. *Metaph.* II (I *Min.*), 2.

(3) Ὥστ' εἴπερ μηδέν ἐστι τὸ πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδέν ἐστιν. *Metaph.* II (I *Min.*), 2.

(4) Ἡ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη, καὶ ᾗ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἡ τοῦ τέλους καὶ τ' ἀγαθοῦ τοιαύτη· τούτου γὰρ ἕνεκα τ' ἄλλα.
E qui s'osservi come Aristotele talora moltiplichi la stessa cosa secondo i diversi aspetti sotto cui la riguarda, sicchè, non ponendo grande attenzione, si può prendere una stessa cosa per molte, perchè vestita di varie denominazioni e definizioni. Così la stessa scienza della causa finale è detta anche la scienza dell'*essenza sostanziale*, perchè l'essenza sostanziale è fine, come altrove è detta *teologia*, perchè la *causa finale* ultima è Dio, è anche detta scienza delle prime cause, perchè la causa movente e formale si riduce alla stessa causa finale, presa sotto altri rispetti, e da questo pende la causa materiale. Che queste diverse denominazioni e definizioni della prima scienza non sieno volte che a caratterizzare e descrivere una sola scienza vedesi dalle parole che seguono alle citate: ἡ δὲ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ διωρίσθη εἶναι, ἡ τῆς οὐσίας ἂν εἴη τοιαύτη. *Metaph.* II (III), 2.

(5) *Metaph.* II (I *Min.*), 2.

(6) Ivi.

può intendere senza fermarsi in uno intelligibile: *νοῆσαι δ' οὐκ ἔστι μὴ στήσαντα* (1). Ma del pari non ci potrebbe esser nè pure la generazione, perchè anche la generazione tende ad un fine, ad una specie sostanziale, ed è media tra l'ente e il non ente: convien dunque che ci sia un primo sempiterno e incorruttibile da cui parta e a cui tenda incessantemente (2). Poichè la natura opera come l'arte mediante la specie insita in essa, e ciò che ha questa specie in potenza tende di pervenire all'atto come a suo fine (3).

342. Così Aristotele facendo che anche gli animali, e le stesse cose insensibili cerchino un atto finale, e il fine ultimo essendo l'ultima specie, Iddio, da Dio, a cui tendono, (4) deriva tutta l'azione, la vita, la forma dalla natura.

Ma come si derivi quest'azione non lo dice chiaramente. Al primo cielo, che contiene tutti gli altri, conviene certamente che dia un'anima dotata d'intelligenza e d'appetito (5), che sono le cause del moto locale secondo Aristotele (6). Ma come poi il cielo, contemplando il motore immobile ed appetendolo, si volga in giro, qui sta appunto il salto del sistema aristotelico, il punto dove si discontinua, non potendosi vedere che abbia a fare il moto circolare nello spazio colla contemplazione dell'eterno bello e dell'eterno buono: sono due parti eterogenee che non si continuano, nè accostate si rammarginano. Forse che essendo l'atto della mente eterna un continuo rivol-

(1) *Metaph.* II (I *Min.*), 2.

(2) Ivi.

(3) Ὥστε ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία (ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν) ἐνταῦθα δὲ αἱ γενέσεις· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ φύσει συνιστάμενα τούτοις ἔχει. Τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιεῖ ὥσπερ τὰ ἀπὸ τεχνης. Ἔχει γὰρ δυνάμει τὸ εἶδος, καὶ ἀφ' οὗ τὸ σπέρμα ἐστί πως ὁμώνυμον. *Metaph.* VI (VII), 9. — Come la *specie* non si distrugga mai nella natura nè si produca, ma i subietti co' quali ella comparisce, vedi *Metaph.* VII (VIII), 3.

(4) Vedi *Topic.* III, 1; *De Anim.* II, 4; *De Mot. Anim.* c. 6, § 3; *Metaph.* X (XI), 1.

(5) Da un luogo del secondo libro *De Coelo* c. 1, Giovanni Grammatico deduceva, che i Cieli non fossero animati, ma Simplicio, Averroes, ed altri spiegarono quel luogo, dimostrando che non era contrario all'animazione dei Cieli professata in altri luoghi da Aristotele.

(6) *De Anim.* II, 2; III, 9-11.

gersi sopra se stesso, καὶ ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως νοησις (1), abbia Aristotele, a imitazione di Platone, voluto significare che l'anima del cielo, risolvendosi in una continua riflessione sopra di sè ad imitazione della prima mente rapisce in circolo il corpo celeste da essa informato, e col moto locale rappresentasse l'interno circolo del pensiero, e per questo egli pare che attribuisca al cielo il volgersi in giro ragionevolmente, εὐλόγως (2).

L'arabo commentatore e il primo suo traduttore Michele Scoto spiegarono il movimento de'cieli non per l'appetito di tutto il corpo celeste a cui nulla, come ad essere divino, potea mancare, ma per l'appetito delle sue parti (3), stranissimo pensiero, esprima o no la mente d'Aristotele.

343. Trovato dunque un movimento perpetuo circolare e uniforme dell'ultimo cielo, Aristotele da questo deriva come da prima causa la conservazione delle cose naturali e l'uniforme esistenza: ma sotto il moto del primo cielo pone poi quelli delle altre sfere e degli astri; moti diversi e non uniformi, e a questi

(1) *Metaph.* XI (XII), 9.

(2) Καὶ ἄπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται εὐλόγως. *De Coel.* I, 9 e vedansi qui gli Scoliasti. Nè fa ostacolo che nel *De An.* I, 3, paia dire il contrario. Poichè le parole τούτων γὰρ ἡ κίνησις οὐ κυκλοφορία vanno intese dell'anima sensitiva e appetitiva, non dell'intellettiva, come le intende J. Barthelémy Saint-Hilaire. In questo luogo dunque altro non fa Aristotele, che confutare Platone, quasi questi avesse dato all'anima estensione, e vero moto locale. Vuole Aristotele, che l'anima mova, non per la sua essenza, o come grandezza, ma per una sorta di volontà e di pensiero. Ὅλως δὲ οὐχ οὕτω φαίνεται κινεῖν ἡ ψυχὴ τὸ ζῷον, ἀλλὰ διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως.

(3) Il Sign. Haureau (*De Philos. Scholast.* t. I, p. 471) pubblicò un frammento di Michele Scot, trovato nella Biblioteca Nazionale, fondo della Sorbona n° 841, colla nota marginale: *Haec sunt extracta de libro Nicolai Peripatetici* (Mich.e Scot), dove si dà questa spiegazione de' movimenti celesti: *Omne caelum est circulare, et omne circulare est perfectum; ergo omne coelum est perfectum. Sed nullum perfectum indiget motu; ergo nullum coelum indiget motu. Partes autem sui quum videant bona quae non habent, perpendentes se indigere illis bonis, in motum prorumpunt, ut acquirant illa bona quae non habent et quae est comparatio totius ad totum et partis ad partem: ergo salus nostra est per quietem; coeli finis autem per motum partium ejus: et hoc est quod dicit Averozt* (*Averroes*): ma non dice quali beni acquistino i cieli coll'andare in giro di continuo o perchè devono riputar questo per essi un bene. E non sembra che Aristotele dica il contrario, quando insegna, che il movimento locale è de' perfetti? *Phys.* VII, 2; VIII, 10, 11.

movimenti attribuisce la prima causa della generazione e della corruzione (1). Queste sfere e questi astri si movono come il primo cielo per la contemplazione e l'appetito del proprio Dio, motori immobili, Menti eterne, benchè inferiori alla prima, senza potersi dire in che consista questa inferiorità di natura.

E da un luogo del secondo libro *Della Generazione e della Corruzione*, più chiaramente s'intende in che consista la censura che fa alle idee di Platone. Egli osserva che Platone pone due cause, le *forme* e i *partecipanti*, ma queste due sole, dice, non bastano a spiegare la generazione e la corruzione. Poichè se le forme da sè generassero, sarebbero cause necessarie, e perchè dunque non generano sempre, ma or sì ed ora no (2)? Ci vuole dunque per terza la causa del moto, che pretende essere stata omessa da Platone, sebbene a torto, come vedemmo. Non nega dunque le specie platoniche, ma le dichiara insufficienti a portare da sè l'effetto, e vuole che s'aggiunga la causa del moto (3). Ma qual è la prima causa del moto secondo Aristotele? L'intelligibile, il desiderabile: una prima specie e ad un tempo intellezione divina, che niente opera per sè; ma che, essendo appetita dal primo cielo, questo di conseguenza si move in circolo. Nell'origine dunque del primo movimento Aristotele pone l'efficacia di movere, in un'idea, e non introduce un terzo principio, ma alla stessa idea o specie prima dà ad un tempo la qualità di specie, di motore e di fine, unificando in essa tutte le tre cause. Dal che non va certo lontano Platone, come vedemmo.

Nè Platone certamente nega che il moto una volta generato si comunichi per contatto e per continuazione di parti. Ad ogni modo il pensiero d'Aristotele sembra questo, che le tre cause riunite originariamente in Dio si dividono discendendo alle cose mondiali. Laonde per ispiegare la generazione degli enti sublunari trova necessario non solo un motore immobile, ma anche

(1) *Metaph.* XI (XII), 6; e qui *Averroes* text. 18; *De Generat. et Corrupt.* II, 8 sgg. *De Coel.* II, 1 sgg.

(2) Εἰ μὲν γάρ ἐστιν αἴτια τὰ εἴδη, διὰ τί οὐκ ἀεὶ γεννᾷ, συνεχῶς· ἀλλὰ ποτὲ μὲν ποτὲ δ'οὔ, ὄντων ἀεὶ καὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν μεθεκτικῶν. *De Generat. et Corrupt.* II, 8.

(3) Questo stesso *Metaph.* XI (XII), 6. Οὐδὲν ἄρα ὄφελος οὐδὲ ἂν οὐσίας ποιήσωμεν ἀϊδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἴδη, εἰ μή τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν.

un motore eternamente mosso, e questo duplice, l'uno di moto uniforme, come quello del primo cielo che conserva l'uniformità della natura, l'altro dei moti varî come quelli dell'altre sfere e de'varì astri. E infatti nell'esempio che adduce per dimostrare che le cause delle cose generabili devono esser tre, queste cause sono già divise, traendo un tale esempio dalla medicina, dove dice che oltre la *specie* della sanità e oltre il partecipante che tien luogo di materia, c'è il medico che applica la specie al partecipante come causa motrice; e così, aggiunge, dicasi dell'altre cose che operano per una forza, cioè come cause efficienti (1). La quale osservazione niun meno di Platone negherebbe; quando questi fa Iddio non solo motore, ma anche creatore, e al modo appunto d'un sapientissimo artefice.

344. Del rimanente, questo resta di solido nella dottrina aristotelica circa le cause rimote della generazione; l'aver egli veduto che niente c'è nell'universo corporeo che stia in quiete, come ne'tempi moderni osservò il Leibnizio, ma tutto si move, e che senza questo perpetuo movimento non si potrebbero spiegare i fenomeni della natura. Chè per verità tutto s'adunerebbe in una massa inerte e morta.

Nell'uomo, Aristotele attingendo al concetto che se n'erano formato i filosofi che lo precedettero, vide la riproduzione in piccolo dell'universo (2). Anzi sarebbe forse più esatto il dire, che concepirono l'universo sul disegno dell'uomo, anzichè l'uomo su quello dell'universo. Pose dunque anche nell'uomo (ed è evidentemente un'imitazione del Timeo di Platone, per quanto Aristotele voglia farci credere il contrario) un Movente immobile, e quest'è la Mente oggettiva; il Motore Mosso, e questo è l'Appetito; e finalmente la parte mossa e non motrice (3).

(1) Ἔτι δ' ἐπ' ἐνίων θεωροῦμέν ἄλλο τι τὸ αἴτιον ὄν· ὑγιείαν γὰρ ὁ ἰατρὸς ἐμποιεῖ, καὶ ἐπιστήμην ὁ ἐπιστήμων, ὄντης καὶ ὑγιείας αὐτῆς, καὶ τῶν μεθεκτικῶν· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ δύναμιν πραττομένων. *De Gener. et Corrupt.* II, 8.

(2) Cf. Trendelenburg in *De An.* I, 3. § 11, 12.

(3) Τὸ δὲ ἀΐδιον, καλὸν, καὶ τὸ ἀληθῶς καὶ πρότερον ἀγαθόν· καὶ μὴ ποτὲ μὲν, ποτὲ δὲ μή· θειότερον καὶ τιμιώτερον, ἢ ὥστ' εἶναι (τι) προτερον. Τὸ μὲν οὖν πρῶτον, οὐ κινούμενον κινεῖ· (qnest'è la mente oggettiva) ἡ δ' ὄρεξις καὶ τὸ ὀρεκτικον, κινούμενον κινεῖ. Τὸ δὲ τελευταῖον τῶν κινουμένων, οὐκ ἀνάγκη κινεῖν οὐδὲν. *De Motu. Anim.* 6. Cf. ivi, 10. — Nel L. III, 9 *Dell'Anima* parla della mente in *senso obiettivo*,

Nell'uomo dunque ci sono tutti i motori, e comparativamente anche negli altri animali; benchè egli esiti nell'attribuir loro la parte divina (1). Infatti se la parte divina non è che la mente obiettiva, i bruti ne sono privi, ma se divina è la *specie*, tutte le cose ne sono partecipi, sebbene, essendo in esse la specie alla materia congiunta, riman cieca, intelligibile, ma non intelligenza: sistema pieno certamente di difficoltà, che non poteano del tutto sfuggire all'ingegno d'Aristotele, e però il suo frequente esitare, come dicevamo (2).

A malgrado di questo il giro de'cieli è necessario, perchè gli animali dipendono dalle cose materiali e corporee, che sfuggono alla sua volontà ed al suo appetito. E oltracciò è necessario secondo Aristotele per ispiegare le generazioni spontanee e casuali, alle quali dà per cagioni il movimento del *tempo*, che da'giri ce-

chiamandola τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς, e anche θεωρητικὸς, e dice, che questa non move perchè non fa che contemplare semplicemente le cose come sono, senza aver alcun appetito: l'appetito poi che move, è nel cuore ἡ καρδία δὲ κινεῖται. In appresso c. 10, parla della Mente pratica, (ancora in senso subiettivo) e questa move a quella guisa che move l'appetito, e perciò non come Motore immobile ma come Motore mosso. Ecco con quanta penetrazione descrive l'intima natura di questa Mente subiettiva pratica. « La mente « che ragiona in grazia di qualche cosa, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος, è « pratica. Ella differisce dalla teoretica pel fine. E ogni appetito ἡ ὄρεξις è in « grazia di qualche cosa. Ciò in cui tende l'appetito, questo è il principio « della mente pratica, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ. L'ultimo è il principio del« l'azione. — Poichè il desiderato τὸ ὀρεκτικὸν move. E per lui il pensiero ἡ « διάνοια move, poichè il suo principio è il desiderato ». Ciò che qui si dice il *desiderato* altrove è la mente in senso obiettivo, ed è il Motore immoto. La mente pratica poi è la mente subiettiva che ha per suo principio l'oggetto dell'appetito, ossia lo stesso desiderato, e che cospira coll'appetito, senza il quale non si moverebbe. Negli animali privi di mente tiene luogo di mente pratica l'imaginazione, ἡ φαντασία. — Nel libro *De Motu Anim.* 7 si legge pure: « L'imaginazione e l'intellezione hanno la virtù delle stesse cose « τὴν τῶν πραγμάτων ἔχουσι δύναμιν. Poichè in certo modo la specie intelligibile « τὸ εἶδος τὸ νοούμενον del caldo o del freddo o del piacevole, o del terribile, è « tale, quale per verità ciascuna di queste cose. E perciò i soli intelligenti « inorridiscono e temono ».

(1) *Phys.* II, 1; VII, 2; VIII, 8; *De Coel.* III, 5.

(2) Dice dell'uomo, che, o solo partecipa della divinità, o egli più di tutti gli altri animali a noi noti. Ἢ γὰρ μόνον (ἀνθρώπου γένος) μετέχει τοῦ θείου τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζώων ἢ μάλιστα πάντων· *De Part. Anim.* II, 10.

lesti proviene, e il *calore* (1). Dal calore ancora fa dipendere l'assimilamento delle parti componenti il corpo umano, non però la *specie*, che appartiene al seme (2): e questo calore non è già quello del fuoco, ma è un calor vitale, che si svolge mediante il celere giro de'cieli e degli astri (3), giacchè questi veementissimi movimenti e soffregamenti (4) producendo calore e luce eccitano e danno un interior moto a tutta la natura (5): nè questo calore è guari diverso da quello spirito calido che è mezzano tra l'anima intellettiva ed il corpo e propria sede probabilmente dell'anima sensitiva e dell'appetito (6). Laonde alla posizione degli astri più o meno vicini alla terra ne'loro corsi, attribuisce molta influenza sul riuscire o perfetta o imperfetta la generazione umana (7).

(1) Τοῖς δὲ αὐτομάτως γινομένοις, αἰτία ἡ τῆς ὥρας κίνησις καὶ θερμότης. *De Gener. Anim.* II, 6.

(2) *De Gener. Anim.* II, 1.

(3) *De Gener. Anim.* II, 3. *De Coel.* II, 3 e 7, dove: ἡ δὲ θερμότης ἀπ'αὐτῶν καὶ τὸ φῶς γινεται, παρεκτριβομένου τοῦ ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐκείνων φορᾶς. Cf. *Meteor.* I.

(4) Poichè è principio d'Aristotele che in distanza non si dà azione, κινεῖν τι γὰρ μὴ ἁπτόμενον, ἀδύνατον. *De Gener. Anim.* II, 1.

(5) Γίγνεται δ' ἐν γῇ καὶ ὑγρῷ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ, διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὑπάρχειν ὑγρὸν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τῷ παντὶ θερμότητα ψυχικήν· ὥς τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη. *De Gener. Anim.* III, 11.

(6) Τὸ δὲ πνεῦμα, ἐστι θερμὸς ἀηρ. *De Gener. Anim.* II, 2.— Cf. *L. De Spiritu.*

(7) *De Gener. Anim.* III, 11; IV, 2; *De Gener. et Corrupt.* II, 9 sgg.



LIBRO IV.

Riassunto del Sistema Aristotelico.

---

345. Se ora raccogliamo tutte le cose esposte sin qui e cerchiamo di riunire i brani del sistema aristotelico sparso nelle diverse sue opere, possiamo conchiudere, che Aristotele non giunse a dare al suo sistema una perfetta unità e a ridurre l'universalità delle cose a un unico principio: ma che egli ammette una *dualità* primitiva ed eterna. I due principî eterni che costituiscono questa dualità è la *materia* e la *forma*; potenza l'una, l'altra atto. Alla forma si riduce la privazione.

Alla potenza del suo ingegno è dovuto, se egli a malgrado de'due principî da lui ammessi come primordiali, seppe cansare il manicheismo (1), in cui urtarono alcuni neo-platonici, ingegni tanto inferiori allo Stagirita.

Il suo errore si tempera anche con questo che egli non fa

(1) Dimostra che il male non è materia o potenza, ma è cosa a questa posteriore e non è uno degli eterni principî. Δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα. Ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως. Οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ ἀϊδίοις οὐθὲν ἐστιν, οὔτε κακὸν, οὔτε ἁμάρτημα, οὔτε διεφθαρμένον. Καὶ γὰρ ἡ διάφθορὰ τῶν κακῶν ἐστιν. *Metaph.* VIII (IX), 9. *Cf.* XI (XII), 10.

uguali i due principî eterni da lui posti, ma riconosce che la materia dipende eternamente dalla forma, onde la materia senza di questa non è qualche cosa, di maniera che la forma è causa della materia τὸ αἴτιον τῆς ὕλης (1), l'atto è causa della potenza, sicchè infine tutto quello che è, è atto ἐνεργείᾳ ἄρα πάντα (2). Il che è lo stesso che ammettere una specie di creazione eterna e continua.

Non attribuendo dunque un essere suo proprio alla materia, rimane che l'*ente* sia specie o *forma*, e certamente forma universale. Di che deduce che l'ente, la natura dell'ente è eterna, non può nascere, e non può distruggersi, poichè per nascere o per distruggersi ci sarebbe bisogno di qualche altra causa e questa ancora sarebbe essere νῦν δὲ τὸ ὂν αὐτὸ ὀυ γίνεται, οὐδὲ φθείρεται. Ἔκ τινος γὰρ ἂν ἐγίνετο (3).

Questa specie dunque, cioè l'essere, è necessaria. Ora da ciò che è necessario dipende tutto ciò che è contingente, onde è chiamato da Aristotele il principio dell'esistere di tutte le cose ἀρχὴ πάντων εἶναι (4).

346. Ancora, se l'essere stesso è necessario ed eterno, dunque è atto purissimo, poichè niente di ciò che è materiale e potenziale è eterno, ma corruttibile ἔστι δ' οὐδὲν δυνάμει ἀΐδιον. E ciò perchè un subietto in potenza ammette de'contrarî cioè è suscettivo d'avere una specie o la sua contraria, d'aver un certo atto e di non averlo: ora ciò che può essere e non essere è corruttibile e non eterno (5). E in vero di contrario semplicemente all'essere non è che il nulla; non c'è dunque qualche cosa che sia contrario all'essere.

Se dunque l'essere è necessario ed eterno e atto puro senza potenza, egli non ha bisogno per esistere d'alcuna materia o potenza: è dunque da sè puro e separato. E infatti Aristotele prova la necessità che ci sia un tale principio, di cui l'essenza

(1) *Metaph.* VI (VII), 17.
(2) *Metaph.* VIII (IX), 8.
(3) *Metaph.* VIII (IX), 10.
(4) Καὶ ἔστι δὴ ἀρχῆ ἴσως τὸ ἀναγκαῖον καὶ μὴ ἀναγκαῖον πάντων εἶναι ἢ μὴ εἶναι· καὶ τἄλλα, ὡς τούτοις ἀκολουθοῦντα, ἐπισκοπεῖν δεῖ. *De Interpr.* 13. *Metaph.* VIII (IX), 8; XI (XII), 7.
(5) *Metaph.* VIII (IX), 8.

stessa sia atto *δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια* (1). E atto appunto è l'essenza dall'essere.

L'essere dunque, considerato in sè solo, è puro atto. Ma l'essere si mescola anche colla materia. Indi i diversi enti. E poichè si predica l'essere di tutti questi enti, sembra che l'essere sia un predicato universale: ond'anche l'essere e l'uno furono chiamati primi generi *πρώτα γένα* (2) anteriori e più universali delle categorie (3). Ma, considerato l'essere come genere e come universale, nega Aristotele che possa avere un'esistenza separata, chè niun universale, dice, può esistere separatamente (4). Come dunque avea detto prima: l'essere non appartenere ai corruttibili, essere puro atto, principio all'essere di tutte le cose?

347. Convien osservare che Aristotele non chiama genere l'ente, se non o come una denominazione che gli avevano data altri filosofi, dimostrando quali inconvenienti nascerebbero dal così chiamarlo, ovvero talora lo chiama forse genere in un senso differentissimo da quello nel quale dice genere le categorie, chè nel senso di queste nega che possa convenire all'essere l'appellazione di genere *οὔτε τὸ ἕν γένος ἐνδέχεται εἶναι διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας, δἰ ἅσπερ οὐδὲ τὸ ὄν, οὐδὲ τὴν οὐσίαν* (5). La ragione che adduce per negare all'essere il nome di genere è notevolissima. Il genere è essenzialmente limitato o imperfetto, egli non entra nella definizione se non come materia (6), non contiene l'atto specifico se non in potenza, quindi non si può predicare della differenza (7): tutto ciò non è applicabile all'*essere*; poi l'essere abbraccia tutto, tanto in potenza quanto in atto; si predica del genere, della specie, della differenza, dell'individuo (8), poichè

(1) *Metaph*. XI (XII), 6.

(2) Ivi X (XI), 1.

(3) Τὸ γὰρ ὂν, καὶ τὸ ἓν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων. Ivi IX (X), 2.

(4) Εἰ δὲ μηδὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας, καὶ τοῖς περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις, οὐδ᾽ αὐτὸ τοῦτο οὐσία, ὡς ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατὸν εἶναι (κοινὸν γὰρ) ἀλλ᾽ ἢ κατηγόρημα μόνον δῆλονῶς οὐδὲ τὸ ἕν. — Ὥστε οὔτε τὰ γένει (τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν) φύσεις τινὲς καὶ οὐσίαι χωρισταὶ τῶν ἄλων εἰσίν. *Met*. IX (X), 2.

(5) *Metaph*. IX (X), 2.

(6) Ivi VI (VII), 3.

(7) Ivi X (XI), 1.

(8) *Metaph*. IX (X), 2.

tutte queste cose sono, l'essere è tutte ad un tempo. Non è dunque l'essere essenzialmente limitato e incompleto come il genere; che anzi la limitazione è per lui accidentale e non sua propria, che quant'è meno limitato, tant'è più veramente essere. Di qui accade che mentre il genere, se gli s'aggiunge qualche cosa d'ulteriore, cessa d'essere genere, l'essere all'incontro non cessa d'esser *essere*, ma raggiunge più pienamente con ciò la sua stessa essenza. Niuna maraviglia dunque, se la natura dell'essere da una parte si consideri puramente in sè, ed intanto si trovi *principio di tutte le cose* ed atto per sè essente; e dall'altra si trovi predicato universalissimo de'generi, delle specie e degli individui (secondo una maniera puramente dialettica di predicare), e che in questo secondo modo si neghi potere esistere separato, poichè in questo modo è divenuto essere limitato, quando per sè e come essere è illimitato.

Dissi che l'essere si predica in una maniera puramente dialettica, perchè assolutamente non si predica; chè l'essere assolutamente preso come predicato involgerebbe contraddizione. In fatti di che si predicherebbe? Certo di se stesso, perchè del nulla non si può predicare. Ora insegna Aristotele che la prima essenza (l'essenza singolare) non si predica del subietto nè è nel subietto ἣ μήτε καθ'ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν (1), il che è quanto dire, che il subietto non si predica del subietto e non è nel subietto. Ma il subietto è doppio, secondo Aristotele, poichè subietto è la materia prima suscettiva d'ogni atto e de' contrarî, e quest'è l'essere indeterminato (2), l'essere in potenza, e è subietto anche l'essere determinato ed ultimato, e quest'è l'*essenza* prima. Ora i veri predicabili dell'*essenza* sono le *specie* e i *generi* essenziali, ed indicano una qualità, un modo, una determinazione dell'essenza ποῖόν τι (3).

348. La parola *essenza* dunque (οὐσία da εἶναι), dico l'essenza sostanziale, è presa da Aristotele come l'ente τὸ ὄν al modo di Platone. Nel VII de'metafisici lungamente si trattiene a provare,

(1) *Categ.* 3.

(2) *Metaph.* VII (VIII), 1.

(3) Ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει — Τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει· ποίαν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει. *Categ.* 3.

che l'ousia è la causa dell'essere delle cose, poichè *ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τίς ἐστίν* (1) ed è causa *τοῦ εἶναι*. Ma qui l'*essere* si considera in relazione cogli elementi materiali di cui la cosa si compone: questi elementi, come i materiali della casa, cessano d'aver un'esistenza propria e diventano la casa, a cagione della *forma* della casa. La forma dunque o essenza della casa è causa per la quale la casa è, sia nell'idea, sia nella realtà: la materia della casa è il subietto indeterminato che non è ancora qualche cosa: vi s'aggiunge un'essenza sostanziale o forma, per esempio quella della casa, o d'un letto, e allora quella È questo qualche cosa speciale. Così l'essenza sostanziale è la causa dell'essere delle cose. Ma trattasi qui sempre di cose finite e materiali. Ora l'*essenza* stessa si può concepire in due modi, in un modo indeterminato e così è l'*essere puro indeterminato* il quale non sussiste ancora se non soltanto nella mente (2); o dopo che le furono attribuite tutte le sue determinazioni (predicabili dell'essere puro), e così è l'*essere determinato* che può sussistere in sè medesimo.

349. Ma primieramente l'unione della qualità essenziale col subietto è doppia, cioè: 1° è tale in natura; 2° è pronunciata dall'intendimento. Se l'intendimento pronuncia l'unità qual è in natura, c'è il vero nell'intendimento, altramente il falso (3).

Ora l'intendimento non può eseguire quest'atto di predicazione, se non avendo precedentemente fatti quest'altri atti:

1° Concepito da una parte il *subietto*, l'essere indeterminato, dall'altra la *qualità essenziale* che si tratta di attribuirgli;

2° Concepito il subietto vestito delle qualità essenziali.

Quindi l'atto della predicazione suppone tre idee nella mente;

(1) *Metaph.* VI (VII), 17.

(2) Laonde anche la *materia* considerata sotto due aspetti dialettici tiene il luogo di due personaggi (lasciando il di più) ne' discorsi di Aristotele. Quando la considera in sè stessa come spoglia d'ogni essenza, dice che non è qualche cosa, ma che, essere qualche cosa, gli vien dato dall'essenza o specie; ma quando la considera in relazione alle specie che può ricevere, la considera come *essere*, sebbene indeterminato; e allora la chiama *essenza* anch'essa, *ὅτι δ' ἔστιν οὐσία ἡ ὕλη δῆλον*. *Metaph.* VII (VIII), 1. E anche: *ἔστι δ' ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτό· καὶ τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ*. *Metaph.* VII (VIII), 6.

(3) *Metaph.* VIII (IX), 10.

1° l'idea del subietto, essere in universale; 2° l'idea della qualità essenziale che lo determina; 3° l'idea del subietto determinato. Queste sono tre idee, e non c'entra ancor nulla della realità, che s'aggiunge coll'*affermazione* o assenso dell'animo (*Log.* 320 *sgg.*).

L'idea del *subietto* è l'idea dell'essere indeterminato.

L'idea della *qualità*, divisa ancor da subietto, è un puro predicabile, e fa ufficio di *differenza* tra l'essere indeterminato e primo subietto, e l'essere determinato.

L'idea del *subietto determinato*, e vestito della qualità essenziale, è l'*idea completa*, l'essere ideale determinato, dove già il subietto ed il predicato sono idealmente congiunti.

Tutto questo è nel mondo ideale.

350. Aristotele non fa espressamente tutte queste distinzioni, e sopra tutto non distingue la predicazione ideale dalla reale e affermativa.

Sotto il nome di *specie* essenziale (ousia categorica) egli intende talora la *qualità dell'essenza*, *περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν*, divisa e astratta dall'essenza; talora poi intende il *tutto ideale* cioè l'essenza vestita della qualità essenziale. Variando dunque di significato la parola *specie* (e proporzionatamente si dica il medesimo della parola *genere*), si trovano nel nostro filosofo dottrine apparentemente contraddittorie (1).

(1) Distingue gli enti *composti* τὰ σύνθετα dagli *incomposti* τὰ ἀσύνθετα. I composti sono evidentemente quelli che s'esprimono con un *giudizio* col quale s'attribuisce un predicato ad un subietto; il subietto e il predicato sono gl' incomposti, l'uno e gli altri non sono che idee, ma un' idea pure risulta dal loro composto ideale. Ora s'ascolti quello che dice Aristotele di questi incomposti, cioè delle idee, non accoppiate dalla mente in giudizî. Dice che il vero, rispetto agl' incomposti, è l'apprenderli τὸ θιγεῖν, noi diremmo l'intuirli: non toccarli, μὴ θιγγάνειν non intuirli è ignorarli. Dice che quando si tratta di « ciò che è » περὶ τὸ τί ἐστιν non si può cadere in errore. Ora ogni idea mostra « ciò che è » o, come noi diciamo, mostra un'*essenza*, sia poi questa accidentale o sostanziale. Ma quest'essenza ideale può scomporsi e comporsi in altre essenze ideali. Aristotele dunque considera questi oggetti dialetticamente, cioè in quanto sono oggetti delle operazioni mentali. Se la mente non fa che intuire un *oggetto ideale*, lo dice incomposto, se lo scompone e predica di lui le qualità che colla scomposizione ha trovate in lui, lo dice *composto*, benchè l'oggetto in sè sia il medesimo. È necessario intendere così Aristotele, perchè in fatti se si ricompone male un'idea, il falso sta nella *composizione* mal fatta, e non nella semplice intuizione, e perchè alla composizione

Ma rimane che l'*essere* (e quando si dice essere si dice atto, che senza qualche atto non si può intendere l'essere in potenza)

e scomposizione sommette Aristotele anche quelle cose che sono sempre di lor natura congiunte o separate (τὰ μὲν ἀεὶ σύγκειται καὶ ἀδύνατα διαιρεθῆναι, τὰ δ' ἀεὶ διῄρηται, καὶ ἀδύνατα συντεθῆναι), composizione o divisione necessaria che si trova anche nelle idee, se vi si applica la mente a comporre o dividere. Le stesse idee dunque possono considerarsi in relazione all'atto del predicare cioè dello scomporre o comporre, e in relazione a questi atti sono *oggetti composti*, ovvero in relazione all'atto dell'*intuire*, e rispetto a questo sono *oggetti incomposti*. Degli stessi oggetti dunque parla sotto due aspetti dialettici, e così sembrano due specie d'oggetti. Ora continua a dire che ciò che ha detto della questione, « ciò che è » περὶ τὸ τί ἐστιν vale anche per le essenze incomposte ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς ἀσυνθέτους οὐσίας. Che differenza fa tra il τὸ τί ἐστιν e la οὐσία incomposta? Non vedrei altro se non che sotto « il che cosa è » intenda ogni quiddità anche accidentale e per l'ousia incomposta intenda l'idea o specie sostanziale, e anche la sostanza semplice reale, giacchè l'ideale e il reale non è mai distinto in tali ragionamenti Aristotelici. Dice dunque che neppure circa queste semplici ousie si dà errore, ma solo ignoranza οὐ γάρ ἐστιν ἀπατηθῆναι. Il che vale certamente per le idee sostanziali. Ma per le sostanze spirituali e reali non si può dire egualmente, se non trattandosi d'una cognizione sperimentale, che non potea certo venir in mente ad Aristotele, il quale non conosce che l'esperienza de' sensi corporei. Convien dunque intendere per ousie incorporee, le essenze sostanziali che s'intuiscono nelle idee. Ora di tutte queste sostanze prime dice, che « sono in atto e non in potenza καὶ πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ οὐ δυνάμει », che non si generano nè corrompono, si conoscono o no, ma non cade errore intorno ad esse. Tutte queste sono lo stesso essere τό ὂν αὐτὸ: tutte le specie sostanziali dunque sono l'*essere stesso*. E quando dice che « intorno a tutte quelle cose che sono essere qualche cosa, εἶναί τι, e in atto, non si dà errore », egli è evidente che non può intendere le *sostanze reali* perchè intorno a queste si dà errore, giacchè noi non possiamo conoscerle, se non mediante un giudizio con cui affermiamo la loro sussistenza, all'incontro le sostanze ideali o le intuiamo o non le intuiamo, ed errore non ci può essere (Cf. *Metaph.* VII (VIII), 6, dove dà espressamente tali qualità alle categorie). E su di ciò tolgono ogni dubbio le parole che seguono ἀλλὰ τὸ τί ἐστι ζητεῖται περὶ αὐτῶν, εἰ τοιαῦτα ἐστιν, ἢ μή. Si tratta dunque di *essenze ideali*, di cui rimane a cercare se sussistano o no, ricerca che non avrebbe luogo se si parlasse di sostanze reali immediatamente percepite. Onde dice che, se sono, sono vere, se non sono, non sono vere τὸ δὲ ἓν, εἴπερ ὄν, οὕτως (ἀληθές) ἐστιν, e se non sono così, cioè vere, non sono εἰ δὲ μὴ οὕτως, οὐκ ἔστι. L'*esser vere* dunque, o l'essere, per coteste essenze è il medesimo, ma l'esser vere non è altro ch' *essere conosciute*, come soggiunge τὸ δὲ ἀληθές, τὸ νοεῖν αὐτά. Affinchè esistano dunque devono essere intelligibili, tale è la loro natura. Ma l'uomo può non conoscerle, e allora c'è ignoranza, non errore. Ma qui avverte, che

sia sempre attribuito da Aristotele alle *specie* che si riducono in generi, e che fuori di queste non si riconosca alcun essere, di che sembra a prima giunta, che non ammetta l'esistenza dell'essere separato e da sè esistente. Così chiama le categorie « generi dell'ente ». E dice che come dicendo *un* uomo non s'aggiunge nulla ad *uomo,* così l'*essere* non aggiunge nulla alla quiddità, o al quale, o al quanto, e che l'essere uno è il medesimo che l'essere quella cosa che si nomina, senza che col dirla una, le si aggiunga altro (1). L'essere dunque, secondo Aristotele, non aggiunge nulla alle categorie (potenza ed atto (2)) ma che le segue tutte ed è tutt'esse (3); l'essere dunque non è una natura che stia da sè, ma è sparso e diviso tra tutte le nature degli enti e si coagguaglia a tutte. A questa parte, che è chiara in Aristotele, si sono tenuti gli scoliasti e i commentatori.

351. Ma tutto questo vale dell'essere considerato come predicabile. Aristotele lo considera anche come atto in se stesso determinato, ossia come specie. E quantunque dica che il solo composto di materia e di forma è assolutamente separabile χωριστὸν ἁπλῶς (4), tuttavia qui parla degli elementi di questi composti, che non sono certamente separabili, cioè la materia, o la forma di questo composto. Pure soggiunge, che riguardo

quest'ignoranza non è come la *cecità*, perchè rimane nell'uomo τὸ νοητικὸν, cioè la mente che ha tutti gli intelligibili in potenza. Da questo luogo si rileva dunque: 1° che le essenze ideali o sono in atto o non sono; 2° che se sono in atto sono vere; 3° che se sono vere sono nella mente; 4° che se non sono nella mente, rimane però la mente che è tutti gli intelligibili in potenza, e però è un oggetto intelligibile indeterminato, e però l'essere indeterminato, il quale, non potendo come tale esistere da sè, esiste come oggetto puramente dell'intellezione che è la mente in senso subiettivo. *Metaph.* VIII (IX), 10.

(1) Καὶ τῷ μὴ προσκατηγορεῖσθαι ἕτερόν τι τὸ εἷς ἄνθρωπος τοῦ ἀνθρώπου, ὥσπερ οὐδὲ τὸ εἶναι, περὶ τὸ τί, ἢ ποῖον, ἢ ποσον· καὶ τῷ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἑκάστῳ εἶναι. *Metaph.* IX (X), 2.

(2) Ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν, τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τἀναντία. *Metaph.* VIII (IX), 10.

(3) Ὅτι δὲ τὸ αὐτὸ σημαίνει πὼς τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον, τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις, καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμιᾷ· οἷον οὔτε ἐν τῇ τί ἐστιν, οὔτ' ἐν τῇ ποῖον, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει ὥσπερ τὸ ὂν *Metaph.* IX (X), 2.

(4) Ivi VII (VIII), 1.

alle essenze, che sono secondo ragione, altre sono separabili, altre non sono (1), e sembra che parli di quella stessa separazione assoluta. D'altra parte dice che tutti gli enti che non hanno materia sono semplicemente enti determinati (2). Se sono dunque enti determinati *ὄντα τι*, perchè non potranno sussistere? Aristotele insegna che la materia ha bisogno della forma per essere qualche cosa, ma in nessuna maniera insegna che la *forma* abbia bisogno della materia per essere qualche cosa: solamente osserva che la forma, acciocchè sussista separata, conviene che sia ultimata e non in potenza, come sono i generi e gli universali. Quello dunque che assolutamente nega Aristotele, si è solo che non può sussistere da sè l'*ente indeterminato* e però non può sussistere l'essere da sè come universale, come genere comune: non c'è, dice, l'uno o l'ente, nel quale siano gli enti determinati come in loro genere, di maniera che l'uno e l'ente come generi sieno le cause alle essenze determinate d'essere uno, o d'esser ente *οὐχ ὡς ἐν γενέσι τῷ ὄντι καὶ τῷ ἑνὶ, οὐδ' ὡς χωριστῶν ὄντων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα* (3). In questo sistema dunque non può sussistere da sè nessun ente, nessuna quiddità, nessuna specie che non sia pienamente determinata; se non è determinata può sussistere soltanto nella mente, separata dalla materia corporea; ma se la specie, l'essere, è pienamente determinata, ancorchè non abbia materia corporea, allora è un singolare e niente vieta che da se sussista, e così sussiste secondo Aristotele la mente e Dio.
« Laonde, dice, è evidente, che l'essenza (*ἡ οὐσία*) e la specie
« è un certo atto. E secondo lo stesso discorso è evidente, che
« l'atto è anteriore essenzialmente alla potenza: per riguardo
« poi al tempo, come abbiamo detto, si concepisce sempre un
« atto avanti un altro, fino che si ascende a quello del primo
« e sempiterno Motore » (4). E che cos'è quest'ascendere di

(1) Τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν, αἱ μὲν, αἱ δ' οὔ. *Metaph*. VII (VIII), 1.

(2) Ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ὄντα τί. *Metaph*. VII (VIII), 6.

(3) Ecco tutto il luogo Διὸ οὐκ ἔστιν ἕτερον τι αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι οὐθενὶ τούτων, οὐδὲ τοῦ ὄν τι εἶναι. Εὐθὺς γὰρ ἕκαστον ἐστιν ὄν τι καὶ ἕν τι, οὐχ ὡς κτλ. Ivi.

(4) Ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά τίς ἐστι. Κατά τε δὴ τοῦτον τὸν λόγον φανερὸν, ὅτι πρότερον τῇ οὐσίᾳ, ἐνέργεια δυνάμεως· καὶ ὥσπερ εἴπομεν, τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας, ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως. *Metaph*. VIII (IX), 8.

specie in specie fino all'ultima specie, se non andare da una specie a cui resta qualche materia e potenzialità, e non è ultimata, fino a trovare una specie che non abbia materia alcuna e sia puro atto? Poichè dice, che non c'è nulla d'eterno che sia in potenza o che abbia materia: ἔστι δ' οὐδὲν δυνάμει ἀΐδιον (1). Riconosce dunque che ci devono essere specie sussistenti da sè ed eterne altrettanto che Platone; soltanto vuole che esse sieno ultimate, cioè venute all'ultimo loro atto, e quest'atto l'hanno quando sieno non solo intelligibili, ma intelligenti; poichè dice, che lo sciente è più in atto della scienza e il mosso del moto (2).

552. Avendo dunque fatto consistere l'ultimazione della specie nell'essere questa non solo intelligibile ma intelligente, trasformandola così in una mente, Aristotele non si curò più di sapere, se l'oggetto di questa mente fosse determinato o indeterminato, e concedette che anche gl'indeterminati come i generi e gli universali fossero in questa mente così subiettivamente determinata, ed anzi fossero tutti questa mente medesima.

Anzi domandando a se stesso quali intelligibili convenissero meglio alla mente suprema, trovò che gli universalissimi, cioè l'*essere* e l'*uno*, che chiamò πρῶτα τῇ φύσει (3), e i *principi*, che sono lo stesso essere ed uno nelle loro applicazioni, ond'anco disse, che la mente era de'principî νοῦς τῶν ἀρχῶν, e essa stessa principio del principio ἡ ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς (4). Essendo dunque l'intelligibile intelligente, e il primo intelligibile essendo l'*essere*, questo è in senso obiettivo ad un tempo e subiettivo la

(1) *Metaph*. VIII (IX), 8.

(2) Εἰ ἄρα τινές εἰσι φύσεις τοιαῦται, ἢ οὐσίαι, οἵας λέγουσιν οἱ ἐν τοῖς λόγοις τὰς ἰδέας, πολὺ μᾶλλον ἐπιστῆμον ἄν τι εἴη, ἢ αὐτὴ ἐπιστήμη· και κινούμενον, ἢ κίνησις. Ivi. — Questa meschianza del *moto*, che appartiene al mondo dell'estensione e della materia corporea, in un discorso degli esseri semplici e delle specie è un nuovo esempio di quella maniera di ragionare dialettico, che sotto a certe forme mentali e universalissime sommette cose le più disparate, e confonde il reale coll'ideale: ma tal confusione trae la prima origine da Platone che ha dato il moto e la quiete alle sue idee, certamente in tutto altro senso, ma senza distinguere con sufficiente chiarezza l'idea del moto, dal moto medesimo.

(3) *Metaph*. X (XI), 1. E prima avea detto, che la Prima Scienza è περὶ τὰ πρῶτα, ἡ τῶν οὐσιῶν. — Altrove chiama τὰ πρωτα anche le categorie. *Metaph*. VI (VII), 17.

(4) *Poster*. II, 15.

Mente d'Aristotele. Per la stessa ragione poi che Aristotele disse, che la prima filosofia trattava dell'ente come ente, e di conseguente della mente e de'primi intelligibili, e de'principî di cui la mente è il primo; disse anche che trattava delle cause, poichè nella mente suprema finivano tutte le cause, essendo essa prima causa finale, e quindi prima causa motrice, e di conseguente causa delle specie, e di conseguente ancora causa della materia, la quale non è qualche cosa se non per la specie (1).

353. Ma gioverà indicare altresì da che fosse indotto Aristotele a considerare l'ente puro come l'oggetto degnissimo della prima Mente, formante con questa una medesima cosa.

Dice dunque che l'ente e l'uno, che non è che un carattere dell'ente, si riputeranno meglio d'ogni altra natura contenere tutti gli enti *περιέχειν τὰ ὄντα πάντα*, come quelli che sono per natura primi *πρῶτα* (2). Questa proprietà, di contenere il tutto, l'attribuisce appunto a Dio, che perciò colloca come in sua sede sopra l'ultimo cielo, rappresentandolo così come contenente (3). Ora l'essere ha appunto questa prerogativa, che in esso tutto si veda contenuto: e però tutte le specie sono in lui, ond'anco la mente è detta da Aristotele « il luogo della specie ».

Ma come l'ente contiene le specie? Aristotele, come abbiamo veduto, dà all'Ente, o Mente suprema, la sola cognizione di se stesso, e sembra che gli tolga quella del mondo. Parmi dunque che il nostro filosofo faccia che la Mente divina contenga tutte le specie, appunto come l'essere puro (determinato solo a se stesso, e attuato nel principio subiettivo dell'intellezione) contiene le specie di tutte le cose finite, come il circolo contiene tutte le figure poligone che possono essere in esso descritte. Le contiene perchè è maggiore di esse, ed ha in un modo eminente tutto

(1) *Metaph.* VI (VII), 17.

(2) Ταῦτα (τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν) γὰρ μάλιστ' ἂν ὑποληφθείη περιέχειν τὰ ὄντα πάντα, καὶ μάλιστα ἀρχαῖς ἐοικέναι, διὰ τὸ εἶναι πρῶτα τῇ φύσει. Φθαρέντων γὰρ αὐτῶν, συναναιρεῖται καὶ τὰ λοιπά. *Metaph.* X (XI) 1. Quest'ultima ragione tolta da Platone è ammessa anche in altri luoghi da Aristotele, e viene a dire : « quello deve essere anteriore e primo che rimane ultimo nelle successive remozioni che fa l'astrazione, e rimosso anch'esso nulla più rimane ».

(3) *De Coel.* I, 9.

ciò che è in esse; ma non le contiene colle loro determinazioni e co' loro limiti, che le impiccioliscono (1).

Onde dunque, secondo Aristotele, l'originè delle specie finite? — Dalla tendenza, crediamo noi, che egli dà alla materia, o anzi alle diverse materie, di che il mondo si compone. Tendendo ciascuna all'atto ed alla propria perfezione (2), esse tendono di continuo ad assomigliarsi all'ultima e perfettissima essenza che ha l'atto completo. Ma non potendo raggiungerla, tutte vi si avvicinano in diversi modi e gradi, secondo il proprio nativo potere (3), nascente dalla specie che già hanno e che tende a riprodursi con eterno circolo. Rimanendo dunque le nature materiali in questo continuo conato a diversi punti della scala, senza arrivare nessuna di esse al sommo, accade che si vestano di specie varie, che non adeguan la prima, ma tengano tutte qualche cosa di essa. Così le specie limitate, che informano gli enti naturali e corruttibili ed anche gli incorruttibili come gli astri, in moto perpetuo non nascono di novo, ma non fanno che riprodursi, perchè tutte le specie sostanziali sono *ab eterno* in natura, non già separate ma unite colla materia (4).

(1) Alla Mente o all'ottimo Principio attribuisce, Aristotele, aver la nozione delle cose belle e divine ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων e non dell'altre. *Nicom.* X, 7. 'E appresso dice, che la mente è l'eccellentissima cosa, che è nell'uomo, e i suoi oggetti gli eccellentissimi. Non tutti dunque gl'intelligibili sono oggetti della *pura mente* κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια· καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς. Ivi.

(2) F. G. Starck nel suo Commentario in cui espone la sentenza d'Aristotele circa la mente, p. 22, dice: *Nam cum omnes summum bonum, quod in Deo est, appetant, nihil aliud appetunt, nisi perfectionem suam*, nel che conveniamo. Ma ciò che soggiunge, p. 22, 23: *Nihil aliud esse potest illa essentia, quae generationem praecedere dicitur, quam notio hominis, Dei cogitatione comprehensa*, non crediamo che si possa dimostrare nè col luogo *De Coel.* I, 9, nè con alcun altro, e ci sembra anzi ripugnare a tutto il sistema Aristotelico.

(3) *De Gener. Anim.* II, 1.

(4) « La ragione mostra che non è solo dell'essenza sostanziale che la « specie non si genera, ma di tutti i primi similmente è a dirsi lo stesso, « come del quanto, del quale, e degli altri predicamenti (κατηγοριῶν). Poi« chè come si produce la sfera di bronzo, ma non la sfera e il bronzo, « e si fa nel bronzo, poichè deve sempre preesistere la materia e la specie; « così anche dicasi della quiddità (τοῦ τί ἐστι) e del quale, e del quanto, e

354. Ed ecco il perchè la mente umana non può trovare in se stessa queste specie, ma le abbisogni cavarle per via d' induzione dalla natura. La mente umana è la stessa mente divina (se identica di numero o solo di specie difficilmente si può definire (1)), e però in sè non ha che i primi intelligi-

« similmente degli altri predicamenti (κατηγοριῶν). Chè non si genera il « quale, ma il legno avente una qualità; nè il quanto, ma il legno o l'a« nimale avente una quantità. Da queste cose si può intendere ciò che « sia proprio dell'essenza sostanziale, cioè esser necessario che sempre « sussista precedentemente un'altra essenza sostanziale in atto, la quale « produce, come un animale se riproduce un animale. Il quale poi o il « quanto non è necessario che sia in atto, ma solo in potenza » *Metaph.* VI (VII), 9. Dal qual luogo chiaramente si vede, che cosa voglia dire Aristotele, quando dice che le specie sostanziali non si generano, non si producono: vuol dire che sono eternamente nella natura unite colla materia, che si producono bensì specie sostanziali nove in quanto al numero, ma non nove in quanto alla specie, o per dir meglio si producono novi individui aventi la stessa specie, ma non nove specie; di maniera che se perissero tutti gli individui d'una specie, e quindi la specie con essi, questa non si potrebbe più riprodurre, essendo necessario che un individuo almeno abbia quella specie attualmente, acciocchè questo produca altri individui colla specie medesima. Quindi procede, che il Dio d'Aristotele non potrebbe produrre un individuo con una specie del tutto nova. Le specie dunque naturali non sono in Dio, secondo Aristotele, se non eminentemente, come i poligoni sono compresi nel circolo: ma esse sono realmente nella natura, e gli enti che hanno le dette specie si riproducono e si corrompono, senza che mai cessino da questo eterno circolar movimento, coi quali, dice, imitano come possono quello de'cieli.

(1) Aristotele chiama l'uomo, in quant'è la sua parte superiore ossia la Mente, Dio, come vedemmo οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω βιώσεται ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει κτλ. *Nicom.* X, 7. Ma in più luoghi mostra di dubitare egli stesso come questo si deva intendere. Così della prima scienza, dice che o è solo posseduta da Dio o da lui principalmente (*Metaph.* I, 2). Ma rimane a sapere se qui per Dio intenda la Mente anche nell'uomo. Dice nondimeno che Dio non è invidioso (*Ivi*), il che indica che comunica la propria scienza ad altri, ma questa scienza comunicata pare la stessa Mente, lo stesso Dio. Altrove parlando di ciò che è ottimo nell'uomo dice: « sia « questo la *mente*, o qualche altra cosa — e questo o sia divino anch'esso, « o sia il più divino di quelle cose che sono in noi, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτό, « εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον », poi dice, che quest'è la mente, poi, che qualche cosa di divino inesiste nell'uomo ed è più che uomo, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει, e che questo piccolo di mole, tutte le altre cose vince di potenza e di dignità, εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ

bili (1). Essendo essa ad un corpo sensibile congiunta, dal sentimento raccoglie le specie e i generi, valendosi di quel lume che la forma, cioè dell'essere, a cui si riducono appunto i due primi intelligibili l'ente e l'uno, e i principî in questi stessi contenuti.

355. Si opporrà che in questo sistema l'uomo verrebbe a sapere più di Dio, perchè essendo Dio la mente separata e non avendo questa che i primi intelligibili, l'uomo all'incontro accogliendo anche le specie finite delle cose naturali, conosce queste oltre di quelli. A questa difficoltà, di cui abbiamo già toccato prima leggermente, dobbiamo far qui più compiuta risposta.

Osserva Aristotele, che quel divino, che è nell'uomo, è cosa

μᾶλλον ὑπερέχει πάντων, e che questo sembra essere ciascun uomo δόξειε δ'ἂν καὶ ἕκαστον εἶναι τοῦτο (*Ivi*). Da tutti i quali luoghi e tant'altri sembra, come abbiam detto, che Aristotele ammetta una *natura divina* comune di specie, che di continuo è individuata negli Dei (*Nicom*. X, 8), e s'individualizza negli uomini, e sia pure individuata in un Dio supremo. Ma in tal caso prima degl'individui divini ci sarebbe la *specie universale e comune*, il che s'oppone al sistema Aristotelico. Ma talora ricade al linguaggio di Platone, e parla della partecipazione, τὸ μετέχειν e della similitudine ὁμοίωμά degli uomini cogli Dei (*Nicom*. X, 8), parla d'una vita cognatissima συγγενεστάτη con quella di Dio, e dice fin anco che, chi vive secondo la Mente, è a Dio carissimo θεοφιλέστατος, e attribuisce agli Dei una cura degli uomini, τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν, che sembra però ridurre al godere che essi fanno della mente che nell'uomo si trova e secondo cui l'uomo vive, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ'ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς αγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας, ἀντευποιεῖν, ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους, καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας· ὅτι δὲ ταῦτα πάντα τῷ σοφῷ μάλιστα ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον· θεοφιλέστατος ἄρα. (*Nicom*. X, 8). È questo uno di que'luoghi ne'quali Aristotele cerca di conciliare le dottrine comuni intorno la provvidenza col suo sistema, e levare a questo la taccia di essere irreligioso. Accorda che Iddio e gli Iddii comunichino col mondo, ma solo per mezzo della Mente dell'uomo, perchè questa mente appartiene alla natura divina. Che il sapiente sia carissimo a Dio θεοφιλέστατος altro non vuol dire, se non che è amico della mente la quale è Dio, il premio che ne riceve è la felicità della contemplazione, che finisce tutta in sè stessa, come avverte Aristotele, scorgendo però l'uomo alle buone operazioni. In fare tutto ciò Iddio non ha bisogno di uscire da sè, inesistente nell'uomo contempla e gode, e l'uomo inferiore profitta di questa unione con Dio, come col suo proprio fine.

(1) È costante dottrina d'Aristotele che la Mente, propriamente detta, non è che de'principii λείπεται νοῦν εἶναι τῶν αρχῶν (*Nicom*. VI, 6) che si riducono

più eccellente del composto, che si fa da esso e dall'altre parti inferiori dell'uomo, *διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου*, e che di tanto altresì l'atto puro di questo divino, cioè della mente, si vantaggia dall'atto d'ogni altra virtù *τοσούτῳ καὶ ἡ ἐνέργεια, τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν* (1). Ora l'uomo essendo composto e dovendo attendere a tant'altre operazioni, è stòlto dalla continua contemplazione; all'incontro gli dei, cioè le menti separate, vi permangono sempre e così godono d'una perpetua e continua beatitudine (2).

356. Iddio dunque è Mente perfettamente teoretica ossia contemplativa, di cui l'uomo non gode che momentaneamente. Poichè la perfezione è riposta da Aristotele in due cose: 1° che subiettivamente altro non ci sia che atto di contemplazione; e 2° che oggettivamente sia l'*ottimo*, il quale ottimo è l'essere puro. Le notizie dunque delle cose inferiori non aggiungono, ma col loro miscuglio diminuiscono, secondo Aristotele, l'oggetto ottimo, che ogni cosa in sè contiene in un modo eminente; come le azioni diverse dall'atto contemplativo, se si mescolano a questo, ne deteriorano la natura. Poichè, come queste azioni non avendo il fine in se stesse non hanno valore che di mezzi conducenti alla contemplazione, ultimo fine di tutto ciò che esiste (3); così le notizie inferiori, riguardanti le cose limitate, non hanno altro pregio che quello di mezzo ad attuare la mente e far meglio

tutti all'essere. Ora l'essere, come abbiam veduto, tanto Platone quanto Aristotele lo chiamano spesso essenza οὐσία, perchè è l'essenza fondamentale, nella quale sono e si vedono tutte le altre. E quest'*essenza prima* non ha materia, τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐχ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γὰρ *Metaph*. XI (XII), 8. Per questo la mente è atta a intuire tutte le essenze, perchè intuisce per sua natura l'essenza universale. Quindi Aristotele dice, che l'essenza è il proprio oggetto della mente, *De An*. III, 6, e che questa mente è sempre vera ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ'ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής (*Ivi*), dove è da notarsi la differenza tra il τί ἐστι, che significa la quiddità in generale anche del sensibile come sensibile, e il τὸ τί ἦν εἶναι che significa l'*essenza ideale*, e viene a dire che la Mente conosce la quiddità del sensibile riferendola alla sua essenza ideale, e spiega come l'uomo avendo la mente possa acquistare le idee o forme delle cose finite.

(1) *Nicom*. X, 7.

(2) Ivi; *Metaph*. XI (XII), 7.

(3) Le virtù civili e militari ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται, καὶ οὐ δι'αὑτάς εἰσιν αἱρεταὶ all'incontro ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ'αὑτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν· αὕτη δὲ συναύξει

conoscere l'ottimo intelligibile, che è bastante a se stesso, non ammettendo la felicità nulla d'imperfetto οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας (1). Come dunque il mezzo è superfluo, quando c'è il fine; e le armature della fabbrica sono un'ingombro quando la fabbrica è compiuta, e si rimovono; così la natura divina nella sua ultima perfezione, rimane scevra da ogni altra notizia, eccetto quella dell'ottimo, che come si diceva è l'essere puro, ossia di se stessa (2).

Laonde quella mente che s'è fatta tutte le cose ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς perisce, cioè periscono tutte le cognizioni tratte dalla natura per induzione (essendo ella stessa tutte queste cose ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν (3)) e di queste niente più intende καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ (4), ma rimane la Mente pura, eterna contem-

τὴν ἐνέργειαν· καὶ τό αὐταρκες δὲ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον, ὡς ἀνθρώπινον, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου; λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον *Nicom.* X, 7.

(1) *Nicom.* X, 7.

(2) Lo Starck, col quale non possiamo in diverse cose convenire, così espone un pensiero d'Aristotele a questo affine: *Sed ut folia cadunt, omnisque viriditas deflorescit postquam fructus maturitatem suam consecutus est, ita in senectute corpus arescit, vires deficiunt, quia* τὸ θρεπτικὸν *munus suum detrectat, hebescit sensuum acies, minuitur memoria, retardatur phantasiae alacritas. Haec autem omnia ita eveniunt, propterea quod per se fines ista non sunt, sed natura ita facta et comparata, ut menti, in qua omnis generationis finis positus est, serviant*; p. 19, Cf. p. 21 sgg.

(3) *Metaph.* XI (XII), 7.

(4) *De An.* III, 5. — Pare a noi che lo Starck nella dissertazione più volte citata, in cui espone la sentenza d'Aristotele intorno la natura della mente, non colga, e non sia del tutto coerente a sè stesso, quando p. 12, 15 attribuisce al Dio d'Aristotele, che eternamente contempli le *forme delle cose mondiali* (che è la dottrina propria di Platone) e poi p. 21 riconosce, che tutte quelle specie e forme delle cose mondiali, che la mente attiva nell'uomo s'è procacciata coll'induzione, periscono siccome imperfette insieme colla stessa mente attiva, non soprastando che la Mente teoretica. *Quemadmodum enim poeta*, scrive, *eas formas, quas summo cum amore effinxit—ad mortem et interitum detrudi patitur, ut id, quod aeternum est, in animis metu et misericordia perculsis oboriatur* (Poet. c. 6), *ita mens poetica eas rerum formas, quas summa diligentia finxit — casui ac denique morti tradit, idque eo consilio, ut id, quod omni generationi tanquam finis subest, patefiat. Sed in hoc rerum interitu mens sola permanet ac per generationem ad perfectionem redactam, suam ipsius naturam, qua nihil praestabilius ni-

platrice di se stessa, cioè dell'essere, principio e fine di tutto (1). Questa mente pura, che si dice una parte dell'anima umana, è di natura separata dal rimanente dell'anima (2), e viene dal di fuori (3); onde non pare che Aristotele conservasse all'anima dopo la morte dell'uomo la sua individualità, rimanendo solo la natura divina in essa inesistente (4).

357. A questa risposta s'aggiunge, che, essendo la mente divina, e l'uomo, in quanto è mente, essendo Dio, come lo chiama Aristotele, questo Dio inesistente nell'uomo, anzi in tutti gli uomini, conosce necessariamente in questa sua forma umana anche tutto ciò che conoscono gli uomini, cioè le forme di tutte le cose, in quanto sono pure essenze, prive di materia, generi e specie. Onde come Dio puro da ogni veste non conosce che l'ottimo, ma come Dio nell'uomo conosce le essenze determinate, che sono e non sono (5), e però in qualche modo cessano col cessare del composto, rimanendo sempre in altri composti ed hanno una base eterna nell' essere puro ideale, in cui eminentemente si contengono, e che rimane immutabile oggetto della mente, non avendo l'essere contrarî di sorte, che fuori dell'essere non c'è nulla (6). Poichè sebbene Aristotele trovi necessario, che la natura

hilque melius est, *contemplatur*. La pura mente dunque è la teoretica, e questa spoglia delle forme delle cose mondiali non contempla che sè stessa, cioè l'*essere puro*, che tutto contiene in un modo eminente, secondo Aristotele. Come poi questa Mente si conduca a perfezione nell'uomo è difficile a spiegare: ma io credo che consista in questo il detto perfezionamento che da abito (ἕξις τις) diventa puro atto (ἐνέργεια) senza possibilità de'contrari, giacchè εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον, τῶν αἰτίων, αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ χωριστόν. *De An*. III, 6.

(1) Διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς. *Nicom*. VI, 11. Cf. *Phys*. II, 6.

(2) Ἀλλ᾽ ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι. Καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ. *De An*. II, 2; Cf. 3. E: τοῦ νοῦ (ο βίος καὶ ἡ εὐδαιμονία) κεχωρισμένη. *Nicom*. X, 8.

(3) *De Gener*. *Anim*. II, 3.

(4) Εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον. Ἐπ᾽ ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει· οἷον, εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα, ἀλλ᾽ ὁ νοῦς. Πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως. *Metaph*. XI (XII) 3.

(5) Ἀνάγκη δὲ ταύτην (οὐσίαν) ἢ ἀΐδιον εἶναι, ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι καὶ γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι. Δέδεικται δὲ καὶ δεδήλωται ἐν ἄλλαις ὅτι τὸ εἶδος οὐθεὶς ποιεῖ· οὐδὲ γεννᾶται, ἀλλὰ ποιεῖται τόδε. Γίγνεται δὲ τὸ ἐκ τούτων. *Metaph*. VII (VIII), 3.

(6) Per questo Aristotele ricominciando a parlare dell'essenza sostanziale

divina esista anche allo stato di purità segregata da ogni materia, senza il qual ultimo atto non potrebbero essere gli altri atti, tuttavia egli fa che anche esista in istato di imperfezione, cioè legata colla materia, ossia colla potenzialità, e tendente di continuo a liberarsene, uscendo al suo atto purissimo: dove non s'intende più certamente che cosa pensar si deva, come osservammo, dell'individualità e della personalità di questa divina natura, salvo che chiaramente ammette una pluralità di dei, benchè altri abbiano tentato di difenderlo da un tale politeismo (1). Ma difficilmente, ammettendosi per legittimo il

al c. 17 *Metaph*. VI (VII), dice « forse da tali ricerche verrà in chiaro qualche « cosa intorno a quell'essenza che esiste separata dalle sostanze sensibili », ἴσως γὰρ ἐκ τούτων ἔσται δῆλον καὶ περὶ ἐκείνης τῆς οὐσίας, ἥτις ἐστὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν, per la qual sostanza gli Scoliasti Alessandro e Filopono intendono Dio. Ora in tutto il libro e nel seguente parla sempre della forma o specie o essenza delle cose sensibili, e dice che periscono senza perire: da queste dunque vuole condurre la mente a quella essenza sostanziale separata che è sempre, e non già è e non è; e che contiene eminentemente le essenze sostanziali inferiori, quali appunto son quelle delle cose sensibili, e che venendo in composizione con queste sono loro causa di essere, e ciascuna di essere uno.

(1) Cf. *Fr. Nic. Titze*, *De Aristotelis operum serie et distinctione*, *L. singularis*, *Lipsiae et Pragae* 1826, p. 84 sgg., dove difende Aristotele dalla taccia di Politeismo con argomenti, che non mi sembrano convincenti. Alcuni moderni, come il Buhle, il Vater, e L. Ideler, per far più presto, hanno dichiarato apocrifo il libro XII. Il Signor Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Arist*. p. 103, 104, scrive: *La difficulté peut se résoudre en considérant le XII*e *livre comme inachevé. Tout le passage où il est question de la pluralité des moteurs immobiles n'est, selon nous, qu'une hypothèse qu'Aristote propose un instant et qu'il entoure de doubles arguments dont elle paraît s'appuyer, afin d'y substituer immédiatement la vraie doctrine, la doctrine de l'unité.* — Quando le altre dottrine d'Aristotele intorno alla divinità fossero perfette e non ci fosse, che il solo capo 8 del libro XII de'Metafisici che dissonasse, il ricorrere a questa o a qualche altra ipotesi per levare da Aristotele la taccia di politeismo, non sarebbe fuor di ragione. Ma sono innumerevoli le sentenze, che si trovano ne'libri d'Aristotele, e che discordano dalla vera dottrina intorno a Dio, e conducono a un certo politeismo, e lo professano. Si consideri soltanto, che egli costantemente trova la causa della generazione e della corruzione non già nel primo Motore, ma ne'movimenti obliqui degli astri; il primo motore immobile non move che il primo cielo d'un movimento uniforme, causa della conservazione e stabilità delle cose. — Certamente è innegabile che il primo Motore d'Aristotele è

libro XII de' Metafisici, si può dire che ivi non faccia che esporre l'altrui opinioni, quando egli pur dimostra la necessità, che ogni astro abbia una Mente separata, ossia un Dio immoto intelligibile, appetendo il quale si mova colle sue sfere, nascendo indi la causa della generazione, senza di che questa rimarrebbe inesplicabile, salvo però che tutti cotesti Dei sono inferiori al supremo perchè appetiti da' singoli astri, quando il Dio sommo è l'appetito di tutta l'università delle cose (1).

358. Aristotele dunque non solo vuole, che la natura divina *τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον* esista nel Motore supremo, che paragona al duce: ma vuole che inesista ancora nell'universo e ne formi l'ordine e la connessione *τὴν τάξιν*, come d'un'armata. In quanto la detta natura è il duce, intanto è qualche cosa di separato e da sè *κεχωρισμένον τὶ, καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό*. Dice poi, che il ben essere dell'armata è nell'ordine, ma che il duce è più e meglio del suo ordine *καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ· καὶ ὁ στρατηγὸς, καὶ μᾶλλον οὗτος*, perchè il duce è il fine (2).

Cerchiamo dunque di nuovo qual sia la relazione che pone Aristotele tra l'essere assoluto e separato, e gli altri enti composti di materia e di forma, e com'egli unisca il reale all'ideale; poichè sta qui tutta la spiegazione che dà Aristotele dell'esistenza e della natura del mondo, e della sua dipendenza dall'Essere supremo puro e separato.

359. Stabilisce dunque, che l'essenza sostanziale non c'è se non in quegli enti che ammettono una definizione (3), e sono i composti di materia e di forma, di genere e di differenza, non

unico di numero, ma ci sono altri motori, che movono le parti dell'Universo allo stesso modo del primo, come intellezioni separate ed appetibili. E non conviene lasciarsi ingannare da certi luoghi, dove parla o d'un solo ente, o d'un Ente primo, perchè suole intendere *uno* di specie e non di numero, come là dove dice che « il primo ente è la quiddità in senso d'essenza sostanziale » ὅτι τούτων πρῶτον ὄν, τὸ τί ἐστιν ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν (*Metaph.* VI (VII), 1). Ora questo πρῶτον ὂν non è punto un ente solo di numero, come dimostra il contesto, ma è la sostanza una di specie e di numero moltiplice. E così in altri luoghi innumerevoli.

(1) E questo basta per intendere come Aristotele potea applicare al Mondo il verso omerico: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος.

(2) Οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν, ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. *Metaph.* XI (XII), 10.

(3) Ὥστε τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν, ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός. *Metaph.* VI (VII), 4.

potendosi definire la sola materia, chè non è un qualche cosa, nè la forma da sè, che è un semplice. Egli dice questo senza distinguere l'ente reale dall'ideale, il che prova che considera come identica e comune la forma ideale e la reale (1), salvo che quest'ultima è unita alla materia, e la prima n'è separata, esistente però nella mente e non da sè.

Dipoi dice, che il domandare: « perchè questo sia qualche cosa » τὸ διὰ τί, è sempre un domandare: « perchè altro inesista in un altro » διὰ τί ἄλλο ἄλλῳ τινὶ ὑπάρχει (2). Così espone la ricerca della causa formale, che è la causa dell'essere delle cose, τοῦ εἶναι (3). Secondo lui dunque la materia è qualche cosa, perche *inesiste nella forma*. Questa maniera di parlare ritorna spesso in Aristotele e sempre senza distinzione di ciò che è reale o ideale, di maniera che il genere, secondo lui, esiste nella specie, come pure la materia reale inesiste e sussiste nella specie (4).

Ora la materia inesistendo nella specie riceve da questa insieme coll'esistenza l'*unità*, e un'unità essenziale, che determina la cosa ad essere quello che è, di maniera che le pietre e i mattoni, che sono gli elementi della casa, non sono più pietre e mattoni ma sono cosa, quando hanno ricevuta questa specie o forma (5). Ma quest'unità e questa quiddità degli enti finiti è forse data loro dall'ultima specie cioè da Dio?

(1) Questo si conferma da tutti que' luoghi, ne' quali parlando della forma delle cose, ora induce cose ideali, ora individui reali, senza distinzione, come dove dice che si dee decidere « se sia il medesimo Socrate e l'essere di Socrate » εἰ ταὐτὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτει εἶναι (*Metaph.* VI (VII), 6; Cf. I, 6), dove colle parole Σωκράτει εἶναι intende la forma sostanziale di Socrate, come mostra il contesto.

(2) *Metaph.* VI (VII), 17.

(3) Ivi.

(4) A ragion d'esempio, *Metaph.* VII (VIII), 3, dice che « la quiddità inesiste nella specie e nell'atto », τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει. Dopo aver poi detto che « l'anima è l'essenza sostanziale e l'atto di qualche corpo » αὕτη γὰρ οὐσία, καὶ ἐνέργεια σώματός τινος, soggiunge che: « l'anima e l'es- « sere dell'anima è lo stesso; l'essere dell'uomo e l'uomo non è lo stesso », dove identifica manifestamente l'essenza ideale dell'anima e l'anima reale. Cf. *Categ.* 3.

(5) *Metaph.* VI (VII) 17.

Aristotele insegna espressamente di no, ma distinguendo la *causa motrice* dalla *causa formale* delle cose finite dice: 1° che ogni ente che vien generato o prodotto è generato o prodotto da un altro che ha già quella specie finita che comunica; 2° ma che l'ente generante o producente è mosso a generare e comunicare la propria forma dal Primo Motore o piuttosto dai Primi Motori (1). Così agli Dei attribuisce la causa del movimento come fine ultimo, ad assomigliarsi al quale tendono di continuo gli enti finiti, ma a questi stessi già vestiti di forma, ossia di atto, attribuisce la comunicazione della propria forma o specie a quelli che ancora non l'hanno e la possono da essi ricevere. Onde insegna costantemente che tutte cose sono generate da altre aventi la stessa essenza specifica (2), sia che la cosa tutta intera abbia la stessa essenza, sia che l'identità d'essenza cominci da una parte della stessa (3). E quest'ente sino-

(1) Forse Aristotele moltiplicando i primi Motori avea presente all'animo qualche opinione che correa nella scuola platonica, come quella del suo condiscepolo Senocrate, se è vero quel che dice Velleio presso Cicerone: *Deos enim octo esse dicit.... unum, qui ex omnibus sideribus, quae infixa coelo sunt, ex dispersis quasi membris simplex sit putandus Deus*. De N. D. I, 13.

(2) Ταῦτα ἀδύνατα γίγνεσθαι ἄλλως πως ἢ ἐξ αὐτῶν. *Metaph*. VI (VII), 9.

(3) Δῆλον δ' ἐκ τῶν εἰρημένων, καὶ ὅτι τρόπον τινὰ ἅπαντα γίγνεται ἐξ ὁμωνύμου, ὥσπερ τὰ φύσει, ἢ ἐκ μέρους ὁμωνύμου. *Metaph*. VI (VII), 9. — Quello che in questo passo incaglia si è quell' ἐξ ὁμονύμων, e quell' ἐκ μέρους ὁμωνύμου, che pare contrario all'espressa dottrina Aristotelica. Poichè è indubitato che Aristotele fa che il generante deva essere della stessa specie del generato, e non che abbia con esso il solo nome comune. Ora l'*omonimo*, secondo la definizione che dà Aristotele nelle Categorie, 1, è quello che ha solo il nome comune, e non l'essenza; all'incontro *sinonimo* è quello che ha il nome e anche l'essenza comune. Aristotele, come pare, riprende appunto Platone di questo, che faceva i reali sensibili omonimi e non sinonimi alle idee, e solo sinonimi tra loro, κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων ὁνώνυμα τοῖς εἴδεσι (*Metaph*. I, 6), se pur non si dee cacciar fuori quell' ὁνώνυμα, come vuole il Brandis, a cui s'oppone il Trendelenburg, che il trova anzi necessario e ammesso già da Alessandro Afrodisio. Vero è, che Alessandro (*ex interpret. Sepulvedae* f. 10, n. 39), riconosce, come anche noi abbiamo osservato, che quell'imputazione è mal fondata, perchè Platone ritiene le cose reali non omonime, ma sinonime alle idee esemplari. Solamente che noi osservammo di più così tenerla Platone, quando considera le cose già informate dalle idee, e perciò nella mente. Chè quando le considera in se stesse, allora rimangono puramente sensibili e non intelligibili, onde sono *omonime* alle idee, e forse da

nimo che, avendo la specie, ne produce un altro colla stessa specie, può essere tanto nella mente, come accade nelle produzioni dell'arti, quanto nella natura, come accade nelle produzioni naturali (1).

360. E qui c'è una prova decisiva di quello che dicevamo, che Aristotele fa la *specie nella mente* identica di natura alla specie che informa le cose reali, perchè dice le opere dell'arte formate dalla specie nella mente dell'artista allo stesso modo come le opere della natura dalla specie che è nel loro gene-

questa parte il prende Aristotele nel luogo citato, senza quella distinzione necessaria. E in fatti Aristotele stesso altrove dice il contrario parlando delle idee platoniche, il che avvalorerebbe la congettura del Brandis: καίτοι τῷ εἴδει ταὐτὰ λέγεται εἶναι τὰ εἴδη τοῖς τισί, καὶ οὐχ ὁμώνυμα (*Metaph.* IX (X), 10). In due modi dunque, pare a noi, si può uscire da questa perplessità. O dicendo, che Aristotele nel passo citato (*Metaph.* VI (VII), 9) usa la parola *omonimo* per indicare che hanno lo stesso nome, senza negar per questo che abbiano anche la stessa essenza, di maniera che la parola *omonimo* sia adoperata in un senso più generale, per indicare tutte le cose aventi lo stesso nome, abbiano poi o non abbiano la stessa essenza; ovvero correggendo il testo, sostituendo μὴ ὁμωνύμων all'ὁμωνύμων. Il primo modo interpretativo è suffragato dall'osservazione che fa Alessandro, che la parola *omonimo* possa aver un senso più comune, per modo che abbracci anche il sinonimo. *Qui fortassis in quibus univocum* (forse aequivocum) *usurpat*, *in iis*, *ipso* (aequivoco) *communius pro univoco usurpat*, le quali parole alludono probabilmente al luogo del Timeo, p. 52. La correzione del testo poi avrebbe un avviamento nel codice Parigino 1876 indicato F. 6, nell'edizione Bekkeriana, che legge μέρους συνωνύμου ἤ. — La necessità di ridurre il testo d'Aristotele in uno di questi due modi a dire che tutte le cose sono generate dalle loro sinonime, o non omonime, risulta anche da questo, ch'egli dice che avviene nella generazione il medesimo che nel ragionamento, e in questo prova essere necessario che ci sia un *comune* non omonimo, δεῖ ἄρα (τι) ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι μὴ ὁμώνυμον. *Post.* I, 11.

(1) « E somigliantemente a queste cose » cioè ai ragionamenti e alle produzioni dell'arte « le cose costituite da natura. Poichè il seme fa come « quelle cose che sono dall'arte. Che egli ha in potenza la specie δυνάμει τὸ « εἶδος, e ciò onde viene il seme è in qualche modo omonimo». *Metaph.* VI (VII), 9. Dove trova solo due eccezioni: 1° quando il generante ha qualche difetto, onde il generato non riesce esattamente ad esso uguale, come nella generazione della femina dal maschio, o non è atto alla generazione come il mulo; 2° e quando la materia senza il seme ha virtù di produrre da sè qualche cosa, che sono le generazioni ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου. In queste produzioni basta un Motore equivoco e la materia da se stessa si genera.

rante. Ed essendo identica questa specie, fa che come da questa nella natura vengono le cose generate, e nella mente le cose prodotte dall'artista, così da questa pure nella mente vengano i ragionamenti (1). Dalla stessa *specie* vengono queste tre cose: la teoria è comune, la specie la stessa: altrimente il ragionamento aristotelico sarebbe un gioco di parole.

La specie dunque contiene in sè i singoli enti, ed è la ragione del loro essere ossia sussistere e della loro unità (2), di maniera che niun ente dalla natura può esser generato e prodotto se non preesista la sua materia e la sua forma *ἀεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος* (3): gli elementi inesistenti appartengono alla materia, la specie poi non è un elemento, ma un principio, una causa dell'ente (4). Non è dunque il primo motore che dà la forma e l'unità alle singole cose, ma è la specie loro preesistente *οὐσία ἑκάστου*. Come dunque dice che *τὸ ἀγαθὸν καὶ ἄριστον*, oltre avere un'esistenza separata, è ancora la connessione *τὴν τάξιν* del mondo? Conviene che il bene e l'ottimo, in quant'è connessione del mondo, sia qualche cosa che leghi e contenga tutte le singole forme, che sono diverse da esso: e a queste condizioni la detta connessione non può esser fatta che dall'essere puro, che non essendo le forme, contiene tuttavia tutte le forme. E infatti come la materia è nella specie (5), così le specie sono contenute nel genere, che costi-

(1) Ὥστε ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία (ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν) ἐνταῦθα δὲ αἱ γενέσεις. *Metaph.* VI (VII), 9; Cf. XII (XIII), 4.

(2) Ἐπεὶ δὲ τὸ ἔκ τινος σύνθετον οὕτως, ὥστε ἓν εἶναι τὸ πᾶν, ἀλλὰ μὴ ὡς σωρὸς, ἀλλ' ὡς ἡ συλλαβή. *Metaph.* VI (VII), 17.

(3) *Metaph.* VI (VII), 9.

(4) Δόξειε δ' ἂν εἶναί τι τοιοῦτο καὶ οὐ στοιχεῖον, καὶ αἴτιόν γε τοῦ εἶναι, τοδὶ μὲν σάρκα, τοδὶ δὲ συλλαβήν. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Οὐσία δὲ ἑκάστου μὲν τοῦτο. Τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι. — Ἡ ἐστιν οὐ στοιχεῖον, ἀλλ' ἀρχή. *Metaph.* VI (VII), 17.

(5) Aristotele parla d'ogni specie di materia, e principalmente della materia reale e corporea. Il che si vede dal contesto e dalla maniera con cui tratta la ricerca della causa formale d'una cosa, poichè dice, che non si può accingersi a questa ricerca, quasi direi *a priori* (e in vero trattandosi d'enti contingenti, non si può dal principio dedurre come sieno, come devano essere, perchè questo principio non c'è), ma gli enti di cui si cerca, devono esistere a noi manifesti, cioè dobbiamo averli percepiti, δεῖ γὰρ τὸ ὄν τι καὶ τὸ εἶναι ὑπάρχειν δῆλα ὄντα. Così, poco appresso, proposta la questione della causa

tuisce l'unità e identità delle cose che differiscono d'essenza ossia di specie (1); i generi poi sono contenuti nell'essere, che

formale a questo modo: « perchè l'uomo è tal animale », soggiunge: « Questo « evidentemente non è già un cercare perchè ciò che è un uomo sia un uomo: « è cercare qualche cosa di qualche cosa, perchè qualche cosa sussista διά τι « ὑπάρχει. Che poi sussista è necessario che sia manifesto, ὅτι δ'ὑπάρχει, δεῖ « δῆλον εἶναι. Poichè se non è così, niente si cerca. Come: perchè tuona? « si fa questa dimanda perchè s'ode un rumore nelle nubi. Così ciò che si « cerca è un altro » il reale percepito col senso « di un altro » dell'ideale, « ἄλλο γὰρ οὕτως κατ' ἄλλου ἐστὶ τὸ ζητούμενον. E perchè queste cose, poni mat- « toni e pietre, sono la casa? » (*Metaph*. VI (VII), 17). Dove vuol dire: se si cercasse il perchè cioè la causa formale della casa ideale o di qualunque altra entità idealmente concepita, non ci sarebbe nulla che rispondere, perchè non c'è altra causa formale che la costituisca: ma se si cerca la causa formale d'un ente sussistente, noto già a noi per mezzo de'sensi e suscettibile di una definizione, allora c'è da rispondere, perchè possiamo riferire una cosa ad un'altra, la materia alla forma, non potendo la sola materia rendere ragione della casa sussistente, ma essendo necessaria una causa per la quale la materia indifferente sia pinttosto questo ente che quell'altro. Onde la ricerca della causa formale esige che si possa riferire una cosa ad un'altra, sua causa, il reale all'ideale, il singolare all'universale. Λανθάνει δὲ μάλιστα τὸ ζητούμενον ἐν τοῖς μὴ κατ' ἀλλήλων λεγομένοις. Οἷον ἄνθρωπος τί ἐστι ζητεῖται, διὰ τὸ ἁπλῶς λέγεσθαι, ἀλλὰ μὴ διορίζειν, ὅτι τάδε ἢ τόδε. In tutto questo discorso d'Aristotele nondimeno rimane sempre qualche confusione tra il reale e l'ideale, come si vede sulla fine di questo capitolo 17 del VII de' Metafisici, dove egli suppone, che la specie o forma unisca sempre e contenga più elementi materiali, e non s'accorge che anche un elemento solo, per esempio una particella di fuoco, ha la sua *specie ideale* e la sua causa formale, per usare del suo linguaggio, se pure non intenda che anche un solo elemento corporeo sia composto di parti per la divisibilità infinita della materia. Ma anche ricorrendo agli spiriti che sono di natura semplici, troviamo la differenza tra l'esistenza reale e l'ideale, e però possiamo riferire la loro esistenza alla loro idea come a loro causa formale. Onde non è al tutto vera la sentenza, φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι τις ζήτησις, οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων, dove per questi semplici intende, secondo il suo solito, le *specie pure* o essenze; e ciò perchè colle *specie* egli confonde gli *esseri spirituali*, che in quanto sono finiti possono pur sussistere e non sussistere, e quindi hanno una causa formale da sè diversa. Ma egli chiama *specie* anche questi, come vedemmo dell'*anima* e della *mente*, e nega loro la causa formale, quali forme essi medesimi. Il quale errore è connesso con quello dell'eternità di più enti, poichè essendo eterne le essenze, se le anime e le menti sono essenze, consegue che anch'esse sieno eterne.

(1) Λέγεται δὲ γένος, ὃ ἄμφω τὸ αὐτὸ λέγονται κατὰ τὴν οὐσίαν τὰ διάφορα· *Metaph*. IX (X), 3.

si dice anche, insieme coll'uno, primo genere; poichè ogni differenza tra le cose deve fondarsi in una identità (1), e quest'è l'essere a tutte comune, e che tutto contiene.

361. Se dunque le specie degli enti naturali sono eternamente in questi e quelli che le hanno in atto perpetuamente colla generazione e produzione le suscitano in altri che non le hanno; e se non sono perciò, nè provengono dal Primo Motore che è il Buono e l'Ottimo, il quale solamente cagiona il moto per l'efficienza del naturale appetito; e se tuttavia questo Buono e Ottimo costituisce la connessione di tutti gli enti naturali τὴν τάξιν distribuiti come un'armata; che altro rimane a dire, se non che questo Buono e Ottimo sia l'*essere puro*, secondo il quale s'identificano tutte cose, ed è il principio identico delle loro differenze (2)?

In questo senso dunque il Dio d'Aristotele contiene le cose tutte, e però lo colloca al di là dell'ultimo cielo, quasi una sostanza che fascia il mondo (3). E certamente niuna figura più adattata d'una sfera a indicare un contenente, che non si mescola punto colle cose contenute, poichè ciò che è nella sfera, non è la sfera, nè prodotto necessariamente dalla sfera, ma è soltanto contenuto in essa, e da essa, per così dire, informato dell'unità. Così dice l'essere περιέχειν τὰ ὄντα πάντα (4). E per questo appunto Aristotele fa una scienza unica e prima di tutti

(1) Ὥστε ἀνάγκη ταὐτό τι εἶναι ᾧ διαφέρουσι. *Metaph.* IX (X), 3.

(2) Ὥστε φανερὸν ὅτι, ἡ ταυτότης ἑνότης τίς ἐστιν τοῦ εἶναι. *Metaph.* IV (V), 9.

(3) *De Coel.* I, 9, dove Simplicio, dopo riferite le opinioni de' commentatori sull'avere Aristotele collocato Dio fuori dell'ultimo cielo, dice: « E forse « quest'è detto delle nature intellettuali, come esistenti sopra la corporea na- « tura e dette perciò fuori del cielo ». Aristotele mescola il parlar comune e figurato, per non opporsi di fronte alle opinioni invalse, e però imagina una abitazione della divina natura pura da ogni materia al di là dell'universo corporeo, sebbene faccia questo limitato. Cf. *De Mundo* c. 7. — I Pitagorici, a cui in alcune cose Aristotele si riaccostò, mettevano fuori del cielo il loro *indefinito*, Platone poneva il suo, tanto ne' sensibili (l'essere reale indefinito) quanto nelle idee (l'essere ideale indefinito), ma negava che le idee fossero o fuori del cielo o altrove, non occupando esse luogo. Οὐ γὰρ χωριστὸν ποιοῦσι (Πυθαγόρειοι) τὸν ἀριθμόν· καὶ εἶναι δὲ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον. Πλάτων δὲ, ἔξω μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέ που εἶναι αὐτάς· τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι. *Phys.* III, 4.

(4) *Metaph.* X, (XI), 1.

gli enti, trattando questa di un solo oggetto cioè dell'essere come essere (1), e la dice scienza universale ἐπιστήμην καθόλου (2).

E se l'essere produce la connessione dell'Universo, sì perchè, in quant'è comune, è tutte le cose, e sì perchè, in quanto sussiste separato e da sè, costituisce l'appetibile a cui tutte le cose tendono; egli è manifesto che questo divino, questo Bene, si considera da Aristotele come scevro da ogni *specie finita*, e nel primo modo separato di concetto, λόγῳ, nel secondo separato anche di fatto, οὐσίᾳ, da ogni materia. Infatti in questo secondo aspetto Aristotele non dà a Dio altro, che il concetto di *fine*, di estremo, di termine a cui tendono tutte le entità finite più o meno senza raggiungerlo pienamente giammai (3). Ora il concetto di fine non inchiude la cosa che tende al fine, e questa cosa tendente al fine è la forma nella materia, o sia l'ente composto di materia e di forma. Onde siccome Aristotele dichiarò che Iddio come fine ultimo, a cui ogni natura finita tende, contiene tutto lo spazio che costituisce il Mondo, quasi d'intorno fasciandolo, così pure dichiarò che come fine ultimo contiene tutto il tempo, maggiore del tempo, ossia eterno (4). Poichè il tempo, o piuttosto la vita, tende, da parte sua, a perpetuarsi, e non ama cessare giammai: ma non potendo raggiungere l'eternità la imita come può mediante il continuo circolo delle generazioni (5). E infatti non si potrebbe spiegare l'indefinita lunghezza (τὸν ἄπειρον χρόνον) se non si suppone sottostare una durata eterna, e il concetto stesso di successione perisce senza quello di durata (*Psicol.* 1152 sgg.). Per questo, dice Aristotele, che l'essere e il vivere degli enti naturali pende da tali cose eterne (6). Allo stesso

(1) Εἰ μὲν ὁμωνύμως, κατὰ δὲ κοινὸν μηδὲν, οὐκ ἔστιν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην· οὐ γὰρ ἂν ἓν γένος τῶν τοιούτων· εἰ δὲ κατά τι κοινὸν, εἴη ἂν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην. *Metaph.* X (XI), 3.

(2) Ἀπορήσειε δ'ἄν τις, πότερόν ποτε τὴν τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ἐπιστήμην καθόλου θεῖναι δεῖ ἢ οὔ. *Metaph.* X (XI), 7, e prova di sì.

(3) *De Coel.* I, 9.

(4) Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος, καὶ τὸ τὸν πάντων ἄπειρον χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος, αἰών ἐστιν, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος. *De Coel.* I, 9.

(5) *De generat. Anim.* II, 1; *Metaph.* VIII, (IX), 8.

(6) Ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτεται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον, τοῖς δ'ἀμαυρότερον, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν. *De Coel.* I, 9.

modo quello che può essere e non essere pende da ciò, che necessariamente è (1), poichè ogni cosa tendendo a durare, e ad accrescersi, aspira a rimovere la possibilità della sua distruzione, benchè mai non ci arrivi.

362. L'essere separato dunque, il Dio d'Aristotele, non ha in sè le specie finite, ripugnanti alla sua perfezione, è del tutto uniforme, puro, semplicissimo; e perciò, il che conferma la nostra interpretazione, non eccita che un solo movimento uniforme e continuo, quello del primo cielo, e anche questo non l'eccita operando, ma l'azione sta tutta nelle nature finite, cioè nell'appetito del cielo supremo. Ma questo movimento (associato però al movimento obliquo e vario degli astri) produce diversi effetti per la diversità degli enti, e dell'appetito vario di questi. Onde nel libro *De Mundo*, che espone la dottrina di Aristotele, si dice che da Dio vengono tutte le idee o forme delle cose παντοδαπὰς ἰδέας in conseguenza del semplice movimento del corpo a lui più vicino, cioè del primo cielo (2). « E così dunque, dice, la divina natura da un semplice primo moto fa « che passi la forza in quelle cose che sono contigue (εἰς τὰ « ξυνεχῆ), e da quelle di novo nelle più lontane, fino che s'è « insinuata per tutto. Poichè un moto dall'altro, e di novo lo « stesso moto move un altro oggetto col mondo. E intanto tutte le « cose agiscono in un modo conveniente alle proprie costituzioni: « non che la stessa via sia di tutte, ma diversa e altra: in « alcune anche contraria: quantunque il primo, quasi iniziatore « del concento (οἷον ἐνδόσεως), sia acconcio ad un solo movi« mento. Somigliantemente come se da uno stesso vaso taluno « gittasse fuori una sfera e un cubo, e un cono, e un cilindro: « che ciascuno di essi si moverebbe secondo la propria confor« mazione o come se altri gittasse fuori, avendoli in seno, un « animale acquatico, e un terrestre, e un volatile, chè è ben « chiaro, che il natante uscendo nuoterebbe in cerca del suo « vitto: il terrestre sgamberebbe alle sue sedi e paschi: l'aereo

(1) *Metaph*. XI (XII), 7.

(2) Ἀλλὰ τοῦτο ἦν τὸ θειότατον, τὸ μετὰ ῥᾳστώνης καὶ ἁπλῆς κινήσεως παντοδαπὰς ἀποτελεῖν ἰδέας, ὥσπερ ἀμέλει δρῶσιν οἱ μεγαλότεροι διὰ μιᾶς ὀργάνου σχαστηρίας, πολλὰς καὶ ποικίλας ἐνεργείας ἀποτελοῦντες. *L. de M.* c. 6.

« rapito dalla terra in alto fuggirebbe volando, una sola prima « causa rendendo a tutti la propria attitudine. E così è anche « del mondo. Chè per vero da un solo rivolgersi del cielo universo, « che giorno e notte si compie, altre ed altre trasmutazioni si « fanno di tutte le cose (1) ».

(1) Il vedersi che nel περὶ Κόσμου non si parla delle intelligenze pure, che presiedono al vario corso degli astri, e ne producono il giro come altrettante cause finali ed appetibili, favorisce l'opinione del Titze e d'altri eruditi moderni che si sforzano di purgare Aristotele dalla taccia di politeismo. E sia pure nulla l'autorità di Velleio appresso Cicerone, *de N. D.* I, 13, epicureo, e, secondo il costume di tal gente notato da Cicerone, pieno di presunzione; ma il non averlo C. Cotta nella sua risposta rinconvenuto di falsa interpretazione, prova almeno questo, che lo stesso Cicerone intendeva a quel modo Aristotele. Di poi il libro περὶ Κόσμου, che certamente non fu scritto da Aristotele, non è in tutto autorevole. Finalmente il moto obliquo de' cieli inferiori rimarebbe senza spiegazione nel sistema aristotelico, se non s'ammettesse quella che egli dà nel c. 8 del XI de' Metafisici, dove non sono solamente le opinioni di Calippo e di Eudossio che riferisca, che anzi non introduce questi astronomi se non per definire il numero delle sfere che percorrono gli astri, e non la causa del loro obliquo movimento. E nel vero Aristotele dice che da un solo motore viene un solo movimento, τὴν μίαν ὑφ'ἑνὸς (*Metaph.* XI (XII), 8). E se il movimento *locale* si comunica solo per contiguità e per impulso, secondo Aristotele, e se la sola forma del corpo mosso è quella che ne cangia il moto; i cieli inferiori, avendo la stessa figura sferica del primo cielo, dovrebbero ricevere da esso lui un movimento nello stesso senso, e non prendere un'opposta direzione. D'altra parte sembra che Aristotele abbia ritenuto qualche cosa de' due circoli platonici, l'*identico* e il *diverso*, e della duplicità della causa movente i cieli in quel vario moto (*Tim.* p. 34 e seg.). Oltracciò, non solo in varî luoghi Aristotele trova necessarie due prime cause, l'una per ispiegare la conservazione perpetua del mondo, l'altra per spiegare la corruzione e la generazione; ma nello stesso libro XI de' Metafisici, prima del c. 8, cioè al c. 5, pone il circolo obliquo come una delle cause moventi della generazione umana, e al c. 6 mostra la necessità delle due cause; lasciando stare gl'innumerevoli luoghi, dove egli parla degli Dei, a tutti i quali concede una vita pienamente beata. Nè vale il dire che Aristotele chiami il mondo θεῖον πρᾶγμα e non θεὸς, perchè altro è il mondo sospeso alla divinità pel legame dell'appetito, ed altro sono quelle intelligenze pure di cui parliamo, simili alla suprema, nelle quali riguardando le anime de' cieli inferiori a lor modo si girano. Tutto quello dunque che a parer nostro si può dire in favore di Aristotele, si è che egli pose un solo Dio supremo; altri poi inferiori a lui; ma in che consista questa loro inferiorità, non è detto in niuna parte delle sue Opere.

363. Egli è dunque manifesto, che il Dio d'Aristotele differisce da quello di Platone in questo, che il Platonico ha tutte le idee delle cose, e ha la potenza d'operare fuori di sè, creando ad esse, come ad un esemplare, e disponendo il mondo: laddove l'Aristotelico privo di questa potenza non produce il mondo alla guisa d'un artefice, e le specie stesse delle cose non sono in Dio, ma nè tampoco la causa efficiente o la forza, δυνάμις (1); quando le specie o forme delle cose mondiali sono e sono sempre state ab eterno nelle cose stesse: e il Dio Aristotelico non è che l'Ottimo intelligibile, appetito da tutta la natura, che tende ad avvicinarsi alla sua attualità perfetta, appetito in primo luogo e in un modo immediato dal primo cielo, che rivolgendosi eternamente con un moto circolare ed uniforme impelle i corpi contigui, e di contiguo in contiguo il moto si propaga all'universo, ma ogni cosa lo riceve secondo la propria natura (2). Onde

(1) Potenza attiva. *Cf. Metaph.* VIII (IX), 1.

(2) Gli scrittori del medio evo generalmente interpretarono Aristotele in bona fede alla cristiana, non indugiando nelle difficoltà che presenta a intenderlo così. Ci valga per tutti l'Allighieri, che pur dando la teoria d'Aristotele ne' seguenti versi, non ne prende alcun sospetto:

. . . . « Le cose tutte quante
« Hann'ordine tra loro; e quest'è forma,
« Che l'universo a Dio fa simiIiante.

« Qui veggion l'alte Creature l'orma
« Dell'eterno valore, il quale è fine,
« Al quale è fatta la toccata norma.

« Nell'ordine che io dico sono accline
« Tutte nature per diverse sorti,
« Più al principio loro e men vicine:

« Onde si movono a diversi porti
« Per lo gran mar dell'ESSERE, e ciascuna
« Con istinto a lei dato che la porti.

« Questi ne porta 'l fuoco in ver la Luna;
« Questi ne' cuor mortali è promotore:
« Questi la terra in sè stringe e aduna.

« Nè pur le creature, che son fuore
« D' intelligenza, quest'arco saetta,
« Ma quelle ch' hanno intelletto e amore.

1° c'è il primo appetibile, o causa finale, Iddio; 2° c'è la natura, materia e forma, sospesa al primo appetibile in virtù del proprio appetito; 3° c'è insita in quella natura, distinta in più enti tutti composti di materia e di forma, la forza δυνάμις, causa efficiente di tutte le trasmutazioni che è lo stesso appetito, il quale ora è annesso alla forma, come nelle produzioni per via di seme e nelle produzioni artistiche, ora è annesso alla materia come nelle produzioni ἐκ αὐτόματου (1); 4° c'è il primo eccitamento di questa forza, che è il Movimento del Cielo supremo, dal quale cominciano tutte le altre quattro maniere di moti e di trasformazioni naturali, eccitamento e impulso che è ricevuto da ciascuno degli enti, secondo l'indole della sua natura e virtù οἰκείως ταῖς σφετέραις κατασκευαῖς, e che dà così a ciascuno la sua propria e conveniente facilità di moversi, τὴν οἰκείαν εὐμάρειαν.

Ora, se il Dio aristotelico non ha in se le forme finite degli enti naturali, e a queste non le comunica, ma esse già sono ab eterno negli enti della natura e si trasmutano, ricevuto l'impulso e il moto da' cieli, e se tuttavia il Dio aristotelico è mente, è intelligibile primo, facilmente si raccoglie che cosa sia

« La Provvidenza, che cotanto assetta,
« Del suo lume fa 'l ciel sempre quïeto,
« Nel qual si volge quel c'ha maggior fretta:

« Ed ora lì, com'a sito decreto,
« Cen' porta la virtù di quella corda,
« Che ciò che scocca drizza in segno lieto.

« Ver'è che come forma non s'accorda
« Molte fiate alla 'ntenzion dell'arte,
« Perchè a risponder la materia è sorda;

« Così da questo corso si diparte
« Talor la creatura, c' ha podere
« Di piegar, così pinta, in altra parte.

Par. I, v. 103 e seg.

A quasi tutte queste sentenze si potrebbe soggiungere qualche testo d'Aristotele, ed è maraviglia che i commentatori non si sieno dati questa cura.

(1) *Metaph.* VI (VII), 9. — *Cf. De part. Anim.* I, dove pare che anche nelle produzioni fortuite ammetta la *specie*, certo almeno il *movente* determinato.

questo Dio. Poichè Aristotele stesso continuamente insegna che, rimosse le specie, quello che rimane non è altro che l'ente e l'uno che è l'indivisibile carattere dell'ente φθαρέντων γὰρ αὐτῶν, συναναιρεῖται καὶ τὰ λοιπά· πᾶν γὰρ ὂν καὶ ἕν (1). E però Aristotele non riprende Platone per aver detto che l'*ente* e l'*uno* sia causa delle essenze e dell'essere di tutte le cose, ma per non avere spiegato come questa causazione si facesse, cioè per non aver conosciuto, com'egli crede, che l'ente e l'uno influiva come *fine* appetito da tutte le cose, in grazia del quale sono e operano (2).

364. La forma dunque, che è il divino e il primo dei tre principî aristotelici, è una se si dice in un modo universale e per analogia, ma è moltiplice secondo gli enti diversi. Ora ogni forma è l'essere πᾶν γὰρ ὄν, ma la materia sola non è essere, chè riceve l'essere dalla forma. L'essere adunque è quello che costituisce la connessione τὴν τάξιν dell'universo (3). L'essere è la forma delle forme. Ma l'essere (lo stesso dicasi dell'uno in quanto si converte coll'ente) si può considerare in tre modi:

1° In universale, come primo genere (4), e allora è indeterminato, e non essendo egli stesso finito e ultimato, non ha virtù di esistere separato e da sè, ma solo separato di concetto nella mente, e però non è propriamente essenza: così preso è anzi la materia universale;

2° Come una natura esistente in tutte le cose singolari, singolare in ciascuna, benchè non sia niuna di esse (5);

(1) *Metaph.* X (XI), 1.

(2) Ὡς δ' αὔτως καὶ οἱ τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν τοιαύτην φύσιν, τῆς μὲν οὐσίας αἴτιόν φασιν εἶναι· οὐ μὴν τούτου γε ἕνεκα ἢ εἶναι ἢ γίνεσθαι. *Metaph.* I, 6. (al. 7). — *Cf.* XI (XII), 10.

(3) Ὅσα δή ἐστιν ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνεργείᾳ, e intorno all'essere non si dà inganno, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι, ἀλλ' ἢ νοεῖν, ἢ μή. *Metaph.* VIII (IX), 10.

(4) Appunto perchè è genere o universale, l'ente così preso, non è in sè, come in genere, Εὐθὺς γὰρ ἕκαστόν ἐστιν ὄν τι καὶ ἕν τι, οὐχ ὡς ἐν γένει τῷ ὄντι καὶ τῷ ἑνί, οὐδ' ὡς χωριστῶν ὄντων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα. *Metaph.* VII (VIII), 6. Parla così di tutti gli universali o predicabili che sono per sè ente ed uno.

(5) Ὅτι μὲν οὖν τὸ ἓν ἐν παντὶ γένει ἐστί τις φύσις, καὶ οὐδενὸς τοῦτό γ' αὐτὸ ἡ φύσις τὸ ἕν, φανερόν. *Metaph.* IX (X), 2. — Fr. Nic. Titze parlando del *Lib.* IX (X), 2 dei Metafisici così espone la sentenza d'Aristotele: *Quæstionem de UNO per omnes significatus unius circumductam, præter expectationem ad contempla-*

3° Finalmente come la prima sostanza, a cui convenga la denominazione di εἶναί τι, senza uscire da se stessa, poichè il τι che lo determina lo prende in se stesso, cioè è la purissima attualità (1). E veramente per Aristotele ciò a cui conviene, prima che ad ogni altra cosa, la parola di essere e d'ente è l'essenza sostanziale, chiamata da lui πρώτον ὄν (2) e per l'essenza sostanziale tutti gli accidenti partecipano dell'essere: essa dunque è propriamente l'essere determinato, com'anco l'uno stesso (3). Se poi si fa che l'essenza sostanziale sia l'atto purissimo, scevro da ogni potenzialità e limitazione, ella è Dio; e in questo senso si può dire che l'essere per Aristotele sia Dio.

365. Posciachè dunque l'essenza o l'essere determinato (4) è ad un tempo e in primo luogo la prima sostanza separata e costituisce il punto a cui l'universo è sospeso, ed esso è ancora sparso nell'universo e diviso nelle essenze sostanziali finite che partecipano della prima, formando nell'uno e nell'altro modo l'unità e la connessione τάξιν dell'universo; perciò Aristotele ad una scienza sola commise di trattare dell'essere come essere, chiamandola ora Teologia, ed ora Filosofia prima. Poiche dice:

1° Che la filosofia tratta dell'ente come ente in universale,

tionem interioris naturæ τῆς οὐσίας *convertit, efficitque, ut cognoscamus* τὸ ἓν *non* καθόλου *id est, universaliter solum dici, nec eo sensu quo Pythagorei et Plato utebantur tanquam substantiam ipsam per se aliquam id accipiendum, sed* ὑποκεῖσθαι τινὰ φύσιν, *id est significari ac denotari eo potius rem unam quamdam producentem in quovis genere, atque adeo etiam in substantiis ut unaquæque sit, causa existit, quamque Physici antiquiores quidem, dum* φιλίαν, *aut* ἀέρα, *aut* τὸ ἄπειρον *perhiberent, balbutiebant magis, quam exprimebant.* (De Arist. opp. serie et distinctione, p. 102): il che fa sentire qualche cosa del panteismo aristotelico.

(1) Gli studiosi di Aristotele hanno sottilmente disputato su questa sentenza che noi attribuiamo al nostro filosofo, specialmente gli Arabi. Si può vedere come fu condotta da questi una tal disputa nel Tehâfot al-falâsifa (*Destructio philosophorum*) di Gazali, e nella confutazione di quest'opera di Ibn-Roschd (*Destructio destructionum* Disput. VIII).

(2) *Metaph.* VIII (IX), 1.

(3) Ἀλλ' ὥσπερ ἐν χρώμασι χρῶμα ἓν ζητητέον αὐτὸ τὸ ἓν, οὕτω καὶ ἐν οὐσίᾳ οὐσίαν μίαν, αὐτό τι τὸ ἕν. *Metaph.* IX (X), 2, e *De An.* II, 1, τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχειά ἐστιν.

(4) *Metaph.* X (XI), 10, prova che l'indeterminato non può mai essere in atto, ma solo in potenza, καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ εἶναι τὸ ἄπειρον, δῆλον.

τοῦ ὄντος, ᾗ ὄν, καθόλου, e che l'ente non potrebbe essere oggetto d'una sola scienza, se l'ente si prendesse sotto diversi significati, formante più generi e non secondo qualche cosa di comune ἀκὰτ κοινὸν (1).

2° Che negli essenti c'è un principio τις ἀρχὴ intorno al quale non si può prendere abbaglio, ed è quello di contraddizione che si riduce all'ente (2).

3° Che ogni scienza ha per oggetto la *quiddità* τὸ τί ἐστιν, e che usa di questo come principio della scienza καὶ τούτο χρῆσθαι αρχῇ (3), di che procede che la scienza dell'ente come ente ha per suo proprio oggetto la quiddità dell'ente.

4° Che le altre scienze trattano della quiddità in un genere parziale di entità (4), e trattano dell'ente unito alla sua materia, come il fisico, o dell'ente astratto da quel genere di materia (5): ma la filosofia tratta della quiddità dell'ente in sè non ristretto ad alcun genere parziale, e dell'ente non astratto, ma separabile realmente, e non di solo concetto, da ogni materia.

5° Quest'ente separato è dunque oggetto della stessa scienza che tratta dell'ente in universale, dell'ente come ente, τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, καθόλου. Infatti dice: « Poichè si dà una certa scienza « dell'ente come ente e separato, è da vedersi se forse si deva « ammettere che sia la medesima colla Fisica o piuttosto un'altra. « La Fisica tratta di quelle cose che hanno in sè il principio « del movimento. La Matematica, certo è speculativa, e tratta « essa pure di cose permanenti (μένοντά), ma non separabili. « Intorno all'ente separabile e immobile c'è una certa scienza

(1) Ἐπεὶ δ᾽ ἔστι ἡ τοῦ φυλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος, ᾗ ὄν, καθόλου, καὶ οὐ κατὰ μέρος· τὸ δ᾽ ὂν πολλαχῶς, καὶ οὐ καθ᾽ ἕνα λέγεται τρόπον· εἰ μὲν ὁμωνύμως, κατὰ δὲ κοινὸν μηδὲν οὐκ ἔστιν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην· οὐ γὰρ ἂν ἓν γένος τῶν τοιούτων. *Metaph.* X (XI), 3.

(2) Ἔστι δὲ τις ἐν τοῖς οὖσιν ἀρχὴ, περὶ ἣν οὐκ ἔσται διεψεῦσθαι. *Metaph.* X (XI), 5.

(3) Τῶν δὲ λεχθεισῶν ἐπιστημῶν, ἑκάστη λοβοῦσα πῶς τὸ τί ἐστιν ἐν ἑκάστῳ γένει, πειρᾶται δεικνύναι τὰ λοιπὰ μαλακώτερον ἢ ἀκριβέστερον. — Ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἐστιν ἀναγκαῖον ἑκάστῃ πως τῶν ἐπιστημῶν εἰδέναι, καὶ τούτῳ χρῆσθαι ἀρχῇ κ τ λ. *Metaph.* X (XI), 7.

(4) Ἑκάστη γὰρ τούτων (ἐπιστημῶν) περιγραψαμένη τὶ γένος αὐτῇ, περὶ τοῦτο πραγματεύεται ὡς ὑπάρχον καὶ ὂν, οὐχ ᾗ δὲ ὄν. *Metaph.* X (XI), 7.

(5) Ivi.

« diversa da entrambi quelle, se pur sussiste qualche sostanza « tale, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη: dico separata e immobile, « λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ciò che tenteremo di dimostrare. « E se ci ha qualche natura di tal sorte negli esistenti, conse- « gue che sia costì anche il divino, τό θεῖον, e che la stessa sia « il primo e onorabilissimo principio, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ « κυριωτάτη ἀρχή. È dunque manifesto che ci sono tre generi « (γένη) di scienze teoretiche, la Fisica, la Matematica, la Teo- « logia. E questo, l'ottimo genere delle scienze teoretiche: di « queste stesse l'*ultima* detta, ἡ τελευταία, poichè riguarda il più « onorabile degli enti, περὶ τὸ τιμιώτερον γάρ ἐστι τῶν ὄντων, cia- « scuna poi si dice migliore o inferiore secondo il proprio scibile ». E tuttavia questa scienza che tratta del più onorabile degli enti, cioè di Dio, trattando dell'essere come essere è universale. « Taluno potrebbe forse dubitare », soggiunge « se si deva porre « come universale, o no, la scienza dell'ente come ente », poichè dice « ciascuna delle scienze matematiche versa intorno a « un genere determinato: l'universale è comune di tutti. Se « dunque » risponde, « le naturali sostanze sono le prime degli « enti, la Fisica pure conviene che sia la prima delle scienze. « Ma se c'è un'altra natura e sostanza separata ed immobile, « è necessario che ci sia anche un'altra scienza della medesima « e anteriore alla Fisica e, prima di essa, universale » (1).

366. È dunque manifesto che l'essere come essere ha un'esistenza separata da ogni altra cosa, ὂν ᾗ ὂν καὶ χωριστὸν, e non solo di concetto, come gli oggetti matematici, ma di fatto; questo è Dio: è sostanza singolare οὐσία κυριώτατά καὶ πρώτως καὶ μάλιστα; e l'onorabilissimo tra gli enti, τὸ τιμιώτερον τῶν ὄντων, (sia poi uno o più τις ουσία τοιαύτη), e però la prima o l'ultima delle scienze si chiama θεολογική. Ma l'essere, come essere e però τὸ θεῖον, inesiste anche in tutti gli enti della natura come loro essenza e causa formale, o specie, ἐν τοῖς οὖσιν, epperò tutte le specie e le categorie, a cui come in classi si riducono, formano un solo *genere* supremo, e però un oggetto solo d'una sola scienza, βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν γένος: e questa scienza perciò, trattando di ciò che è universalissimo,

(1) *Metaph.* X (XI), 7.

è veramente universale, *ἡ καθόλου, κοινὴ περὶ πάντων*, perchè non solo tratta dell'essere in sè, ma ancora di ciò che si contiene nell'essere, *καὶ τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ ᾗ ὄν* (1), cioè di tutto ciò che è Ma non esisterebbe questa scienza, se le essenze o specie delle cose non si potessero riferire all'essere come essere separato e per sè sussistente, che essendo uno costituisce il fondo di tutte, poichè non potendo le specie degli enti mondiali sussistere separate, rimarrebbero molti divisi in molti generi, e da sè non esisterebbero che gli enti naturali composti di materia e di forma, oggetto della Fisica, *εἰ μὲν οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων εἰσὶ, κ'ἂν ἡ φυσικὴ πρώτη τῶν επιστημῶν εἴη*. All'incontro esistendo l'ente come ente, come un'altra natura diversa, e questa sostanza separata dagli enti composti di materia e di forma, ci deve essere pure una scienza diversa dalla fisica, e questa dee essere anteriore alla fisica, e anteriormente universale, *εἰ δ' ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία χοριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι, καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς, καὶ καθόλου προτέραν*. Anteriore e più universale, perchè il principio è la causa di tutti gli enti naturali, che essendo principio non può esser principio di sè stesso ma di questi *καὶ αὕτη* (*φύσις τοιαύτη*) *ἂν εἴη πρώτη κα κυριωτάτη ἀρχή*. Poichè dell' essere si predicano due cose l'avere e il sussistere *ἔχειν καὶ ὑπάρχειν*: sussiste anche in sè, ma non si direbbe avere sè, ma avere qualche altra cosa, e quest'è la materia. Cercandosi dunque la causa perchè esista la materia, trovasi che questa causa è la specie o essenza specifica (2). Ora di questa essenza specifica, essendo semplice, non si può più cercare la causa allo stesso modo, cioè come si cerca la causa della materia, ma in altro (3). In qual modo? Certamente riferendo le essenze specifiche alla prima essenza, a cui tutta la materia tende per l'innato appetito e ne prende quella parte che può, e questa parte è il suo atto, la sua essenza specifica.

(1) *Metaph.* III (IV), 2.

(2) Ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ἐστιν· οἷον, οἰκία ταδί. Διὰ τί; ὅτι ταδὶ ὑπάρχει, ὃ ἦν οἰκία, εἶναι. Καὶ ἄνθρωπος ὁδί, ἢ τὸ σῶμα τοῦτο τοδὶ ἔχον. Ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος ᾧ τί ἐστι· τοῦτο δ' ἡ οὐσία. *Metaph.* VI (VII), 17.

(3) Φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι τις ζήτησις, οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων. *Metaph.* VI (VII), 17.

Laonde quando si domanda « la causa dell'*essere* delle cose finite », l'essere qui è preso per *sussistere*, e il sussistere delle cose è in ciascuna di esse e non separabile. Ora questo sussistere delle cose sta nell'unione della materia colla forma, ma, poichè questa è quella che determina la cosa, è pur questa che la fa sussistere quella che è, e perciò, dice Aristotele, la forma o essenza è la causa dell'essere, cioè del sussistere delle cose (1), ed è *principio* non *elemento* di esse (2). Ma se si domanda poi la causa per la quale la forma si sia unita alla materia, conviene ricorrere, come dicevamo, alla prima forma o essenza, cioè all'essere, come essere e separato, il quale come appetito dalla natura è causa motrice e finale. « L'ultima materia e la « forma è il medesimo ed uno, come è stato detto: e quello « per vero in potenza, questo poi in atto. Laonde è un mede- « simo il cercare la causa dell'uno, e la causa dell'esser uno. « Poichè ciascun chè è uno, e ciò che è in potenza, e ciò « che è in atto, è in qualche modo uno. Laonde non c'è altra « causa se non ci sia qualche movente dalla potenza nel- « l'atto » (3).

367. Il primo Motore dunque coll'essere appetito trae la materia al suo atto, cioè alla forma; e questa forma è puro essere

(1) Οὐσία δὲ ἑκάστου μὲν τοῦτο· τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι. *Metaph.* VI (VII), 17. — In questo senso; che è il secondo de' tre che abbiamo enumerati, l'essere e l'uno non possono essere separati dalle cose. *Cf. Metaph.* VII (VIII), 2.

(2) Ἐπεὶ δ' ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὅσαι οὐσίαι κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασι, φανείη ἄν τισιν καὶ αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἥ ἐστιν οὐ στειχοεῖον, ἀλλ' ἀρχή. *Metaph.* VI (VII), 17. L'*elemento*, in senso proprio, per Aristotele appartiene alla materia, nella quale suppone sempre una certa moltiplicità (*Metaph.* VI (VII), 17), pensiero che deriva dalla *Diade* Platonica, benchè Aristotele si compiaccia al solito di screditarla; la forma all'incontro vuole che si chiami principio, non elemento, benchè poi in altri luoghi la riponga egli stesso tra gli elementi delle cose mondiali (*Metaph.* XI (XII), 4). Definisce dunque l'elemento così: Στοιχεῖον δ' ἐστὶν, εἰς ὃ διαιρεῖται ἐνυπάρχον ὡς ὕλην, οἷον τῆς συλλαβῆς τὸ Α, καὶ τὸ Β. *Metaph.* VI (VII), 17.

(3) Ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτό· καὶ τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. Ὥστε ὅμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἑνὸς τί αἴτιον, καὶ τοῦ ἓν εἶναι. Ἓν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πως ἐστίν. Ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν. *Metaph.* VII (VIII) 6.

separata dalla materia, onde dice ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ὄντα τί (1). E prima avea detto: « Fu dimostrato e dichiarato altrove (2), che niuno fa la specie, nè ella si genera: ma si « fa questo (τοδε), si fa ciò che risulta da questi » (3), cioè dagli elementi materiali. Poichè gli elementi materiali prima di essere uniti dalla *specie* o essenza specifica non hanno nome, nè sono qualche cosa ὄντα τί: ma quando sono contenuti dalla specie, quest'uno che ne risulta riceve il nome della specie, per esempio *casa*, e così la specie *casa* è divenuta questa casa reale (τόδε) (4): non è che essa stessa sia stata con ciò generata, ma essa è stata causa per la quale gli elementi materiali divennero un che determinato ricevente un nome, il nome della stessa specie: ond'essa è divenuta un altro, cioè la cosa reale composta.

Laonde tosto appresso Aristotele si fa la questione, se dunque le essenze specifiche de' composti corruttibili preesistevano ad essi separate, e ancora nol decide; ma esclude dall'esistere, così separate e da sè, le specie artistiche, dicendo che fors'anco esse non sono essenze specifiche, nè alcun'altra cosa è essenza specifica, di quelle che non sussistono ne' composti naturali: chè taluno, dice, porrà la sola natura essere essenza ne' corruttibili τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἄν τις θείη τὴν ἐν τοῖς φθαρτοῖς οὐσίαν (5).

368. Da tutto questo si raccoglie come Aristotele faccia derivare le essenze *specifiche limitate*, cioè le essenze dei corruttibili dall'Essere attualissimo, Iddio.

1° Esse non esistono che in natura, sono la stessa natura determinata delle cose corruttibili φύσιν μόνην, e perciò non esistono nell'Essere attualissimo se non in un modo eminente;

2° La natura è materia e forma, queste due cose costituiscono il medesimo ente ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτό.

(1) *Metaph*. VII (VIII), 6.

(2) *Metaph*. VI (VII), 8.

(3) Δέδεικται δὲ καὶ δεδήλωται ἐν ἄλλαις ὅτι τὸ εἶδος οὐθεὶς ποιεῖ· οὐδὲ γεννᾶται, ἀλλὰ ποιεῖται τόδε. Γίγνεται δὲ τὸ ἐκ τούτων. *Metaph*. VII (VIII), 3.

(4) Ἕκαστόν τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας· καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσία. *Metaph*. VI (VII), 6. — L'essenza specifica come altrove si esprime Aristotele, non si genera, ma è o non è. È, quando *questo*, cioè il composto reale, è: la specie dunque si fa *questo* ποιεῖται τόδε.

(5) *Metaph*. VII (VIII), 3.

3° Ma la materia non potrebbe avere la forma se non tendesse ad attuarsi, cioè ad acquistare più che può di quell'attualità che nella sua massima e pienissima perfezione è appunto l'essere attualissimo: tende dunque a quest'essere, ma non può raggiungerlo pel difetto della materia: quest'essere dunque come causa dell'appetito di tutte le materie è la causa movente, che fa passare la materia alla forma κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν. Il difetto poi, ossia la limitazione de'diversi generi di materia, è la causa per la quale la *essenza* o *forma*, a cui ciascuna materia perviene, e sia limitata, più o meno avanzata, più o meno onorabile, e tenga più o meno dell'essere attualissimo senza raggiungerlo mai (1). Non essendovi dunque nell'essere attualissimo materia alcuna, non ci può essere questa causa di limitazione, e però non ci possono essere le forme o essenze specifiche così limitate, quali sono nella natura; ma egli è una sola essenza, l'essenza per sè illimitata.

4° Essendoci poi stato ab eterno quest'appetito nella natura, pure ab eterno furono in essa tutte le forme o essenze delle cose corruttibili. Queste dunque non si generano, ma sono eterne tanto nell'essere attualissimo, prima e perfetta essenza. dove sono indistinte e in modo eminente; quanto negli enti naturali dove sono distinte. Ma gli enti naturali si generano e quindi le essenze compariscono nei nuovi generati e diventano τόδε, diventano questi enti, che sono qualche cosa e hanno un nome appunto perchè hanno quelle specie.

Così dalla tendenza della natura all'essere attualissimo Aristotele deriva ugualmente:

1° Le forme naturali e reali;

(1) Nell'ottavo de'Metafisici (*al.* VII, 2, 6) dice che la varietà dell'atto dipende dalla diversità della materia ὅτι ἡ ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὕλης, καὶ ὁ λόγος, enumera anche non poche di queste varietà dell'atto o della forma che chiama τὰ γένη τῶν διαφορῶν, e dice che altrettanti sono i principi (formali) dell'*essere* cioè del sussistere delle cose αὗται γὰρ ἀρχαὶ ἔσονται τοῦ εἶναι. E fa dipendere questa varietà da'*difetti* e limitazioni πάντα γὰρ ταῦτα ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψίς ἐστιν; di maniera che la causa della moltiplicità e varietà degli enti naturali è riposta da Aristotele nella limitazione e deficienza dall'ultima perfezione, cioè dall'essere attualissimo, che perciò dev'essere uno (almeno di specie).

2° Le forme artistiche e ideali, delle quali parla in un modo vacillante, prendendole talora per vere specie operanti (1) talora poi negando che sieno essenze specifiche;

3° I principî del ragionamento e la serie delle conseguenze (entità ideali) che deriva da essi la mente (operazioni dialettiche) (2); e considerando queste tre maniere di cose sotto lo stesso aspetto, come derivate cioè dall'essere attualissimo mediante l'appetito naturale, egli mescola il discorso dell'una col discorso dell'altra, e cava indifferentemente gli esempî della sua teoria ora dall'ordine della generazione naturale, ora da quello delle produzioni artistiche, ora dalle logiche distinzioni ed astrazioni: il che cagiona una gran confusione e difficoltà di seguire il filosofo nostro, almen fino a tanto che non s'è conosciuto il suo principio e la sua maniera dialettica di riporre in una stessa classe le entità più disparate.

Negando dunque a Platone che le essenze delle cose corruttibili sieno idee separate da queste, perchè pretende che in tal caso si raddoppierebbero inutilmente le essenze (3), e sostenendo

(1) Parla delle produzioni dell'arte come vere produzioni altrettanto che quelle della natura *Metaph.* VI (VII), 7 e le definisce ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται, ὧν τὸ εἶδός ἐν τῇ ψυχῇ (Ivi). L'apparente contraddizione si può dunque conciliare così, che quando dice, che la specie artistica è operante, intende la mente, come ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας, ἡ ὑπὸ νοῦ (*Metaph.* VI (VII), 9). Convien ricordarsi che per Aristotele non esiste da sè altra specie che la mente, e questa è tutte le specie sia in potenza sia in atto.

(2) Aristotele distingue tre principî de' facimenti: *l'arte*, *la potenza*, *il pensiero* πᾶσαι δὲ εἰσιν αἱ ποιήσεις, ἡ ἀπὸ τέχνες, ἡ ἀπὸ δυνάμεως, ἡ διανοίας (*Metaph.* VI) VII), 7). Sebbene da questi facimenti distingua le generazioni della natura τὰ φύσει γινόμενα, e quelle del caso τὰ ἀπὸ τοῦ ἀυτομάτου; pure anche queste si possono dire ἀπὸ δυνάμεως, e la *potenza* è il principio delle produzioni reali, l'*arte* delle forme artistiche, il *pensiero* delle entità dialettiche.

(3) Aristotele suppone che quelli che ammettono le idee platoniche distinguano l'*ente per sè* τὰ καθ' αὐτὰ λεγόμενα (l'idee) dall'essere di quest'ente τὸ ὄντι εἶναι, τὸ ζώῳ εἶναι κτλ; e si sforza di provare che quest'è impossibile e che τῶν καθ' αὐτὰ λεγομένων, ἀεὶ ἀνάγκη ταῦτα εἶναι (*Metaph.* VI (VII) 6). Ma tutto questo con un doppio equivoco.

1° Che Platone distinguesse l'*essere* dalle *essenze limitate* non c'è dubbio, ma questo lo fa per dimostrare che le essenze limitate vengono dall'essere, e sono l'essere determinato e limitato: non pone dunque che sieno due cose l'essenza e l'essere dell'essenza, in questo senso. Che anzi Aristotele stesso si

che tali essenze sono soltanto nelle cose unite colla materia, e identiche nella mente separate da questa; egli tiene un medesimo discorso e fa una sola teoria delle essenze specifiche naturali, delle essenze artistiche, delle logiche, delle astratte di ogni maniera: tutte nascendo alla materia naturale, come atti di questa per la tendenza ch' ella ha ed ha sempre avuto di spingersi all'essere attualissimo, fine ultimo d'ogni movimento. Onde in generale l'atto, o specie de' corruttibili, per Aristotele

trova obbligato ad ammettere l'essere puro ed attualissimo, a cui la natura tendendo s'informa, acquista le essenze.

2° Ma Aristotele abusa della parola *essere* prendendola in due sensi confusi insieme, come essere puro, e come essere reale finito. L'essenza e l'essere dell'essenza è certamente una medesima cosa, se s'intende *essere puro*; ma se s'intende l'*essere reale* dell'essenza finita, non è più il medesimo, perchè l'*essenza* della cosa finita è eterna nella mente eterna, ancorchè ella non abbia l'*essere reale*, cioè non sia realizzata. Ora dal vedere che l'essere puro dell'essenza è il medesimo coll'essenza, vuol conchiudere Aristotele, che l'essenza e l'essere reale dell'essenza, cioè l'essenza realizzata, sia il medesimo; il che è falso. Questa confusione si manifesta negli esempi che reca Aristotele:

a) τὸ ἀγαθὸν, καὶ τὸ ἀγαθῷ εἶναι è il medesimo se per τὸ ἀγαθῷ εἶναι s'intenda l'idea del bene, o il bene assoluto; ma non è il medesimo se per τὸ ἀγαθῷ εἶναι s'intenda un bene finito sussistente qualunque.

b) ζῶον, καὶ ζώῳ εἶναι è il medesimo del pari se per questo ζώῳ εἶναι s'intende l'essere ideale o assoluto dell'animale, ma non già se s'intenda l'essere reale contingente e limitato dell'animale.

c) τὸ ὂν καὶ τῷ ὄντι εἶναι, parimenti, se per *essere* dell'ente s'intende l'*essere reale limitato*, non è lo stesso, se s'intende l'essere ideale o l'essere assoluto, è lo stesso.

d) Σωκράτης καὶ Σωκράτει εἶναι. Quest'esempio svela apertamente l'errore d'Aristotele, e mostra che intende l'εἶναι dell'*essere reale*. Ora l'essere reale è lo stesso di Socrate reale: ma qui siamo già fuori del discorso delle idee τῶν καθ' αὑτὰ λεγομένων di cui avea proposto parlare. Socrate reale non ha un'idea, non essendoci idea che dell'uomo o indeterminata (specie astratta) o determinata (specie concreta), ma non di Socrate reale. Lo stesso si vede, *Metaph.* VII (VIII), 3, dove dice esser la stessa cosa l'*anima* e l'*essere dell'anima* e non essere lo stesso l'*uomo*, e l'*essere dell'uomo*. Se intendesse l'essere ideale dell'anima varrebbe lo stesso per l'essere ideale dell'uomo: intende dunque l'essere reale dell'anima; ed allora è falso che l'essere reale dell'anima sia lo stesso dell'anima, significando questa parola l'anima ideale o l'idea, l'essenza dell'anima.

è *ciò che si predica* d'una materia (1) e il predicato non esiste senza il subietto. Per vedere quante diversità di forme egli distingua ugualmente nell'ordine delle cose reali e delle ideali senza distinzione e tutte sommettendole alla stessa teoria, basta leggere il C. 2. dell' VIII de' Metafisici. Nel capitolo 3° seguente dice, che talora non si può distinguere se la parola ousia significa il composto di materia e di forma, o la sola forma, il solo atto. E arreca in esempî di composti la casa, la linea, l'animale la sillaba, la soglia della porta; dove tanto la forma quanto la materia sono reali o ideali, o astratti e puramente dialettici, mescolando tutto insieme.

369. La stessa confusione dunque nell'essere attualissimo: il quale ora comparisce come ideale, da cui la mente umana trae i suoi principî logici, e mediante questi tutte le sue idee, ora come reale, da cui l'artista ne trae le sue specie, la natura le sue forme. Apparisce però costantemente che le specie sono contenenti, e la materia è contenuta, onde il cercare la causa d'un ente composto di materia e di forma, cioè cercare la causa del suo essere (reale), è lo stesso che cercare ciò in cui è contenuta la sua materia: onde in questa ricerca ciò di cui si cerca la causa deve avere meno estensione di concetto della causa formale che si cerca, per esempio: « la causa, perchè esiste un uomo, è una data specie d'animale » (2), cercare perchè un uomo è un uomo, è cercar nulla, non cercandosi con ciò in che l'uomo sia contenuto.

Di che viene che l'essere universalissimo (e lo stesso si dica dell'uno) contenga tutte le cose e sia la causa formale di tutte le forme, ma niuna di esse. Laonde, dice Aristotele, che l'assegnare l'uno per causa formale dell'essere reale delle cose è vero, ma l'uno comune, non proprio delle singole specie e generi (3).

(1) Καὶ ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον, αὐτὴ ἡ ἐνέργεια. *Met.* VII (VIII), 2.

(2) Ζητήσειε δ'ἄν τις διὰ τί ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶον τοιονδί; Τοῦτο μὲν οὖν δῆλον, ὅτι οὐ ζητεῖ, διὰ τί ὃς ἐστιν ἄνθρωπος, ἄνθροπός ἐστι. Τί ἄρα κατά τινος ζητεῖ, διὰ τί ὑπάρχει, *Metaph.* VI (VII), 17.

(3) Αὐτοῦ δὲ, ὅτι αὐτὸ εἷς λόγος καὶ μία αἰτία ἐπὶ πάντων· διὰ τί ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος, ἢ ὁ μουσικὸς μουσικός· πλὴν εἴ τις λέγοι ὅτι ἀδιαίρετον πρὸς αὑτὸ ἕκαστον· τοῦτο δ' ἦν, τὸ ἓν εἶναι. Ἀλλὰ τοῦτο κοινόν τε κατὰ πάντων καὶ τὸ σύντομον. *Metaph.* VI (VII) 17.

L'essere attualissimo adunque è ideale e reale ad un tempo, di maniera che la *cosa* e la scienza è in esso il medesimo, entrambi in atto *τὸ αὐτὸ δέ ἐστιν ἡ κατ'ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι* (1). E già vedemmo come Aristotele anche nella Mente pratica pose il reale che la rende operativa (2). Ma l'Essere attualissimo non è Mente pratica, ma solo Mente teoretica, il che unisce ancor più, anzi identifica il pensato col pensante (3), la cosa coll'idea. Onde quest' è una delle principali censure che Aristotele fa a quelli che posero le idee come essenze eterne, che condussero la loro ricerca piuttosto logicamente che ontologicamente, e quindi si fermarono agli universali (4). L'essere dunque attualissimo, e però separato e da sè, è per Aristotele Mente contemplatrice, contemplatrice di sè stessa, e di null'altro, cioè dell' essere, e così presa, e separata da ogni altra cosa, è quello che è: « separata, dice, è solo ciò che è » *Χωρισθεὶς δέ ἐστὶ μόνον τοῦθ'ὅπερ ἐστὶ* » (5).

370. A quest'Essere, puro atto, atto che sta nel puro contemplare l'Essere senza differenze, tende incessantemente la natura potenziale, ossia la materia. Questa è atta ad arrivare col suo conato a gradi diversi: il primo è quello delle *specie degli enti inanimati*; il secondo è quello delle *specie di vegetabili*, il cui complesso, e il cui nesso è la vita o anima vegetativa; il terzo è quello delle *specie sensitive*, il cui complesso e il cui nesso è la vita o anima sensitiva che costituisce l'animale; il quarto grado é quello delle *specie intellettive*, il cui complesso e il cui nesso è l'anima intellettiva.

Ogni ente mondiale è costituito da una sola specie sostanziale

(1) *De An.* III, 5. — Ἡ δ' κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη, τὸ πρᾶγμα; κτλ. *Metaph.* XI (XII), 9.

(2) *Cf. Metaph.* VI (VII), 7, dove spiega come la specie (o piuttosto la mente) sia produttrice. La mente, percorrendo una serie d'idee, perviene ad una che è in suo potere il produrla, per esempio volendo produrre la sanità perviene all'idea della confricazione con cui produce il calore: così opera ὁ νοῦς ποιητικός.

(3) *De An.* III, 5. — *Metaph.* XI (XII), 9.

(4) Τὰ γὰρ γένη καθόλου, ἅ φασιν ἀρχὰς καὶ οὐσίας εἶναι, μᾶλλον διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν. *Metaph.* XI (XII), 1.

(5) *De An.* III, 5.

che gli dà l'essere (1), e perciò non può esistere separata, determinandosi dalla materia o potenza che col suo appetito verso l'essere prende più o meno dell'atto, e così è piuttosto una specie che un'altra (2), ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκρι-

(1) *Metaph.* VI (VII), 6. — L'essere, secondo Aristotele, è riposto nella specie sostanziale. Perciò gli accidenti non sono propriamente *essere* Ἅμα δ' οὐδ' ὄντα, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, ταῦτα, ἀλλὰ ποιότητες καὶ κινήσεις, ἢ καὶ τὸ οὐ λευκὸν, καὶ τὸ οὐκ εὐθύ (*Metaph.* XI (XII), 1); perchè le loro differenze non sono nel concetto ἐν τῷ λόγῳ, ma solo nell'ente materiato ἐν τῷ συνειλημμένῳ τῇ ὕλῃ, e però vengono dalla materia (*Metaph.* IX (X) 8, 9), benchè logicamente li riduca alle nove categorie, e li chiami enti semplici. Questo è un punto assai importante della dottrina aristotelica. La materia è non ente, e si conosce per via di negazione ἡ γὰρ ὕλη ἀποφάσει δηλοῦται (*Metaph.* IX (X) 8). Esclusi dunque gli accidenti, resta per sola causa formale degli enti l'unica *forma sostanziale*. Di qui ricava Aristotele un argomento contro le idee Platoniche, le quali esistendo per sè e indipendentemente da'singolari, non possono più distinguersi tra sostanziali ed accidentali (perchè questa distinzione, secondo Aristotele, viene dall'essere le sostanziali cause formali degli enti singolari), onde l'assurdo che un solo ente abbia più forme, la specifica, la generica, le accidentali, senza poter assegnare una ragione perchè l'una sia sostanziale e l'altra accidentale.

(2) Aristotele prende a dimostrare che le *specie* de' corruttibili non possono esistere separate e da se sole, come vogliono i Platonici, anche in questo modo. « Quelli che pongono tali idee come enti da sè, dicono che esse e le cose che ne partecipano sono della stessa specie e non equivocamente, καί τοι τῷ εἴδει ταὐτὰ λέγεται εἶναι τὰ εἴδη τοῖς τισὶ, καὶ οὐχ ὁμώνυμα. Ma in tal caso quello che non può perire come le idee, e quello che può perire come gli enti composti di materia e d'idea, sarebbero della stessa specie. Ma quest'è impossibile, poichè la differenza tra ciò che è per sua natura corruttibile e ciò che è per sua natura incorruttibile, non che specifica, è anzi generica. *Metaph.* IX (X), 10 ». All'obbiezione poi che anch'egli ponga le specie immuni da corruzione, benchè le ponga esistere ne' corruttibili, risponderebbe, credo, che egli fa che cessino in un corruttibile, ma non in tutti, perchè la loro materia è eterna anch'essa. — Questa confutazione delle idee s'appoggia sempre sopra un' interpretazione speciale del sistema Platonico. Se questo sistema s'intende in altro modo, cessa l'argomento aristotelico: il modo è quello che abbiamo accennato. « Non le idee e le cose che ne partecipano sono della stessa specie, nel qual caso ci sarebbe una terza specie comune, cosa che Platone nel *Parmenide* assolutamente rigetta come assurda; ma le idee sono le stesse specie delle cose che ne partecipano, quando queste sieno concepite dalla mente. Se poi la mente dopo concepite le cose astrae dalle idee, allora rimane la materia sensibile e nulla più, e questa non è sinonima, ma equivoca alle specie, onde i sensibili si chiamano

βέστερον, τοῖς δ' ἀμαυρότερον, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν (1). Aristotele dunque pone una vera identità tra la specie nella cosa e la specie nella mente, salvochè questa è considerata separatamente dalla materia. Quest' istinto della materia è non di meno cieco, poichè, sebbene tenda, come a suo fine, all'essenza suprema ed assoluta, tuttavia tende ad essa come all'*atto*, non come all'*intelligibile*. E però non ci sembra che abbia colto il vero sentimento del nostro filosofo lo Starckio quando suppose che in tutta la natura inesistesse la mente fattrice (2), o piuttosto, come la chiama

ὁμοιώματα, *Parmen.* p. 152, μίμημα, *Tim.* p. 75, ἀφομοιώματα, *Ivi* p. 51, ἀφομοιούμενον, p. 50, e sono fatti sull'esemplare delle specie che si dicono παραδείγματα, *Tim.* p. 28, 38, e a similitudine di queste, εἰς ὁμοιότητα ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησε. *Ivi* p. 30. E l'esemplare non è certo della stessa specie della cosa esemplata, ma quando egli s'adopera dalla mente a conoscere la cosa, egli diventa la *specie* intelligibile della cosa, e la cosa non ne ha altra ; poichè separata da lui è materia, che non s'intende più, se non per la negazione, come confessa lo stesso Aristotele ».

(1) *De Coel.* I, 9.

(2) È ben vero che Aristotele pone in tutti gli enti naturali un principio fattore o motore, τὸ ποιητικὸν e τὸ κινητικὸν, ma questo concetto è più esteso di quello del *pensiero fattore*. Di principî fattori e motori ce ne sono di diverse sorti, e quello che sta negli enti inanimati non è nè la mente νοῦς, nè l'arte τέχνη, ma semplicemente la *forza* o potenza attiva δύναμίς τις. Il che dice chiaro Aristotele negando la mente alla forma fin che è unita alla materia Ὥστ' ἐκείνοις (τοῖς ἔχουσιν ὕλην) μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (*De Anim.* III, 4). Egli è vero che *ratio rei* (λόγος) *subest generationi*, come osserva lo Starck, p. 10, ma questo altro non vuol dire se non che la specie unita alla materia è quella stessa che separata dalla materia acquista natura di ragione, λόγος, nella mente, come si rileva da molti luoghi d'Aristotele. *Poster.* II, 15; *De An.* II, 2, 3 ; III, 10; *De Insomn.* 1 ; *Metaph.* VIII (IX), 2 ; *M. Mor.* I, 1; e *Metaph.* XI (XII), 4, dove dice che i principî tra quali le *specie* sono eguali per tutti gli enti solo per analogia τὸ ἀνάλογον δὲ, il che è quanto dire secondo la *ragione* che è nella mente, mentre nelle cose stesse ciascuno è diverso dall'altro ἄλλων δ' ἄλλα. La *ragione* dunque non è ne' particolari reali, ma nei particolari reali c'è quella natura che , separata dalla materia , nella mente diventa *ragione*, e in questo senso Aristotele dà talvolta il nome di *ragione* alla natura particolare e inanimata, come usa per la stessa ragione la parola νόησις nel senso di φαντασία. *De An.* III, 3; *Phys.* III, 13; *De Coel.* I, 7, e applica a un corpo il vocabolo νοητὸν, *Phys.* III, 7, denominando ciò che è ancora in potenza col nome che appartiene all'atto. Distingue ancora i principî di quelle cose che hanno *ragione* da questo che, essendo la ragione un comune, ha i *contrari*, mentre ciò che opera senza ragione come la na-

Aristotele, il pensiero fattore *διάνοια ποιητικὴ* (1), e che questa Mente sia quella che dà a tutte le cose della natura le loro forme. Che anzi, come abbiamo notato già prima, falsamente lo Starckio suppone che tutte queste forme sieno già precedentemente in Dio, quando è la sola potestà della materia che le determina, raggiungendo più o meno dell'essere. Poichè tutte sono essere *ἁπλῶς ὄντα*, ma più e meno, secondo che l' atto loro è più avanzato ed ultimato, perchè aver più atto è, per Aristotele, aver più essere.

E più atto conseguono i vegetali degli animali e gl' intellettivi degli animali.

371. Ma convien distinguere diverse maniere di atti. Concepita la materia prima senza atto (per un'astrazione della mente, non perchè ella sia mai così esistita), essa tende all'atto, al suo più prossimo atto, che per Aristotele, come pure pe' suoi predecessori, è quello degli elementi materiali, per esempio del fuoco: le materie prime sono diverse, e quindi la diversità de' primi elementi. Ora questi sono in potenza alla composizione: componendosi in varie maniere diventano altri enti, che acquistano l'unità da un nuovo atto sostanziale, specie od essenza specifica: e gli elementi hanno ragione di materia. Questo stesso si rinnova co' nuovi enti, che pure, ogni qualvolta si rendono elementi d'altri enti, ricevono il concetto di ***materia*** (2), quan-

tura inanimata è determinata ad uno, Καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι (ἀρχαὶ) τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί· αἱ δ' ἄλογοι, μία ἑνός. (*Metaph.* VIII (IX), 2).

(1) *Metaph.* V (VI), 1. — Lo Starck nel citato Commentario, nel quale espone qual sia la dottrina d'Aristotele intorno alla mente, suppone che la διάνοια ποιητικὴ di cui parla in questo luogo della Metafisica sia lo stesso νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν di cui parla nella Psicologia (*De An.* III, 5). Ma è tutt'altro. Quest'ultima, la Mente agente, è quella che non ha altro ufficio che di ridurre in atto intellettivo le specie sensibili, laddove il Pensiero fattore è quello d'ogni uomo che fa qualche cosa d'esterno, avendo già le specie intelligibili e servendosi di queste per produrre al di fuori qualche lavoro: onde dice che il principio delle scienze fattive è, nel faciente, o la ***mente***, o l'*arte* o una *certa potenza*, τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἢ νοῦς ἐστιν, ἢ τέχνη, ἢ δύναμίς τις. Non si può dunque confondere il Pensiero facitore colla Mente agente.

(2) La materia e la forma sono relative. Per materia d'una data forma Aristotele intende la materia prossima: così la materia della statua non sono gli elementi primi, ma il bronzo. *Phys.* III, 1.

tunque sieno *atto* rispetto agli elementi precedenti, o alla materia prima.

Ora il movimento di qualunque specie, ma specialmente quello della materia che passa all'acquisto della sua forma, è una prima maniera di atti detta da Aristotele « *atto dell'imperfetto* » τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια (1).

Quando poi la materia è pervenuta all'acquisto della sua forma sostanziale, cessa il movimento, e questa forma sostanziale non più movimento, ma riposo, è una seconda maniera di atto: atto perfetto ἡ ἁπλῶς ἐνέργεια, ed è chiamato da Aristotele ἐντελέχεια (2) che vale *perfezione* (da ἐντελεχής) e si potrebbe tradurre *specie finiente* o *finita*, rispondente al τὸ πέρας, e al τὸ πεπερασμένον di Platone e de' Pitagorici.

Ma quando l'ente è costituito ed esiste per l'essenza o entelechia che lo fa esistere, ancora egli può uscire ad altri atti, senza perdere la sua costituzione e la sua identità. E questi sono un secondo genere d'atti perfetti, ossia d'*atti del perfetto* ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου (3), e anche questi si chiamano ἐντελέχεια da Aristotele.

372. Aristotele assegna espressamente questi due sensi alla parola *entelechia*, di maniera che fa maraviglia, come gli eruditi abbiano trovata tanta difficoltà ad assegnare il preciso valore di questa parola, e si sieno divisi in tante diverse opinioni (4).

(1) *De An.* III, 7.

(2) Nel secondo dell'Anima c. 4. Aristotele si fa a provare che l'anima unisce in sè le tre specie di cause, la formale, la finale e la motrice. E parlando della formale dice: « che dunque » sia causa « come essenza ὡς οὐσία, è « evidente. Poichè la causa di essere a tutte cose è l'essenza: ora il vivere « agli animali è l'essere. E di queste cose l'anima è causa e principio. Di più, « la *ragione* di ciò che è in potenza è l'entelechia ἔτι δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος, « ἡ ἐντελέχεια ». Dove manifestamente si prende l'*entelechia* per l'essenza. E si noti che a torto si prese questa per una definizione dell'*entelechia*, essendo soltanto una definizione della *ragione* dell'ente in potenza, di maniera che « ogni ragione dell'ente in potenza è entelechia; ma non viceversa ogni entelechia è la ragione dell'ente in potenza ».

(3) *De An.* III, 7.

(4) *Cf.* Trendelenburg in Arist. *de An.* II, 1, 2; III, 2; Starck, *Commentatio qua exposita est Arist. de intelligentia sive mente sententia*, p. 13, not. 5. — Fu già osservato che Cicerone traducendo la parola ἐντελέχεια *continuata*

« La materia, così Aristotele, è la potenza: la specie è l'entelechia. E questo in due modi, l'uno come *scienza*, l'altro come « l'atto stesso del contemplare ». E in appresso: « È dunque « necessario che l'anima sia essenza, come specie del corpo fisico, che ha in potenza la vita. Or l'essenza è entelechia « ἡ δὲ οὐσία εντελέχεια: è dunque entelechia d'un tal corpo. Questa « si dice in due modi, l'uno come scienza, l'altro come contemplare. Appare dunque che come scienza. Poichè nel sussistere dell'anima, c'è sonno e veglia Ora la veglia è conforme alla ragione del contemplare, il sonno conforme alla « ragione dell'avere, e non dell'operare. Ma la scienza nella « generazione è anteriore nello stesso subietto. Dunque l'anima « è l'entelechia prima del corpo fisico, che ha in potenza la « vita » (1).

Di che si vede che Aristotele distingue l'entelechia prima ἡ πρώτη ἐντελέχεια dall'entelechia seconda, cioè l'atto primo dell'ente ch'è l'*essenza*, e l'*atto secondo* che è la sua operazione. E chiama l'essenza specifica e sostanziale *entelechia* prima, perchè l'essenza è il fine (2) a cui tende la materia che acquista un'esistenza determinata, diventa un ente. Chiama poi entelechia seconda l'atto secondo o l'operazione dell'ente. Apparisce dunque che la parola entelechia abbraccia ogni atto fuorchè l'atto dell'imperfetto, e però la parola ἐνέργεια, che s'applica a tutti gli atti anche a quello dell'imperfetto, ha un significato più esteso della parola ἐντελέχεια. Nello stesso tempo la parola ἐνέργεια esprimendo puramente l'atto, qualunque sia, senz'altro concetto aggiunto, s'adatta meglio al Primo Motore della parola ἐντελέχεια

motio et perennis (Tusc. I, 10.) deve aver letto ἐνδελέχεια, vocabolo che si trova in Platone, laddove ἐντελέχεια sembra una delle poche parole formate da Aristotele stesso.

(1) *De An.* II, 1; *Cf. Ivi* I, 1; II, 5.

(2) Aristotele distingue due fini, l'uno è il fine ultimo, il Primo Motore a cui tutta la natura tende, senza mai raggiungerlo; l'altro è la propria forma o entelechia di ciascun ente, colla quale imita, come può, il primo motore. Di questi due fini ved. *De An.* II, 4. — *De Partib. Anim.* I, 1. — *Phys.* II, 2. — *Nicom.* I, 1. — *Temist. in paraph. Physic. f.* 24. E per fine, non intende un fine inteso dall'operante, il che è solo proprio di quegli enti che hanno intelligenza, ma il termine del moto. Πανταχοῦ δὲ λέγομεν τόδε τοῦδε ἕνεκα, ὅπου ἂν φαίνηται τέλος τι, πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει, μηδενὸς ἐμποδίζοντος. *De Par. An.* I, 1.

che ha unito il concetto di quell'essenza che è il fine a cui tende ciò che è in potenza (1), τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος, ἡ ἐντελέχεια (2).

373. La natura dunque tende sempre più all'atto, e giunge più avanti, secondo i diversi generi di materia, e così acquista atti diversi, e ciò ab eterno, perchè tutti gli atti specifici degli enti naturali sono eterni, e gli esistenti ne producono altri ed altri per generazione o per arte. Ma la pura mente non è cosa che si formi passando dalla potenza all'atto, perchè la sua natura è di essere atto puro, e però Aristotele la fa venire all'uomo dal di fuori, benchè non ne spieghi il modo. Poichè sebbene ammetta un Primo Motore unico, tuttavia, come vedemmo, lo descrive come atto puro di contemplazione; e questo concetto non esclude l'esistenza di altri atti puri di contemplazione. Secondo che intese questa dottrina d'Aristotele l'arabo commentatore, ci sarebbe una Mente sola di numero (*Ideol.* 264-268), comune a tutti gli uomini: il che avrebbe un significato, quando s'intendesse della mente in senso oggettivo, ma in senso subiettivo è impossibile. Laonde parmi probabile che Aristotele ammettesse appunto una mente sola di numero in senso obiettivo, e che questa fosse la primissima essenza presente a tutte le intelligenze; ma che ponesse poi molti questi subietti intelligenti, quanti sono gli dei aristotelici e gli uomini, che ricevono e usano della mente, e che di questi subietti intellettivi si devano intendere tutti quei luoghi aristotelici, ne' quali non parla della mente come prima ed assoluta essenza, ma come mente subiettiva. E nel vero il nostro filosofo chiama la Mente in senso assoluto ed obiettivo essenza eterna ed immobile, e dice che è tale quand'è separata da ogni materia (3). Dice ancora che « il bene si dice in tanti

(1) Lo Starck osserva questa proprietà di parlare d'Aristotele: *Ubi loquitur de his quibus, si essentiam per se ipsam spectaveris, omnino nulla cum materia intercedit ratio, ut de Deo, de summa intelligentia, de mente theoretica, quibus nihil oppositum est, quod potentia sit,* ἐνέργεια *non* ἐντελέχεια *occurrit.* (*Comment.* etc. p. 13, 14 not. 5). Non è però del tutto esatta l'osservazione, trovandosi talora applicata da Aristotele la parola *entelechia* anche al Primo Motore, come *Metaph.* XI (XII), 8.

(2) *De An.* II, 4.

(3) Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. *De An.* III, 5; Cf. *Phys.* II, 9; VIII, 5.

modi, in quanti l'ente » e l'ente si dice in tutti i modi categorici, e così il bene. Onde venendo alla prima categoria, quella della sostanza, dice che il bene sostanza « è la Mente e Dio », ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός (1), dove prende la Mente e Dio come sinonimi, indicanti ugualmente il bene sostanza: e, facendo che l'*ente* e il *bene* abbiano uguali predicati, è manifesto, che ne fa la cosa medesima, onde il bene è l'ente come appetibile, e questo in quant'è sostanza è Dio, e la Mente

374. L'essere dunque non già indeterminato, sotto il qual aspetto sarebbe materia (2), ma come sostanza prima è la Mente, o Dio. Questa certamente non ha soltanto un'esistenza obiettiva, ma verso di sè anche subiettiva: altramente non sarebbe νόησις, e vivente ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωή (3). Pure verso di noi ella non ha che un'esistenza obiettiva; perchè è causa prima motrice e finale solo come intelligibile e bene desiderato (4), senz'alcuna sua operazione (5). Onde Averroes s'ingannò in questo che non distinse il rispetto obiettivo dal subiettivo della mente aristotelica, quello essendo comune a tutti gli uomini, questo diverso in Dio e diverso in ciascun uomo. E l'obiettività della mente fu anche cagione a Platone delle sue idee, di cui Aristotele ritenne il principio modificandolo. Ma ora dobbiamo vedere come in ciascun uomo nasca la mente subiettiva.

375. Aristotele concepisce lo spirito umano secondo il principio di Platone (6), come un ente che riflette in sè il mondo,

(1) Πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι ἀγαθόν. Τὸ, τε γὰρ ὂν (ὥσπερ ἐν ἄλλοις διήρηται) σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστι, τὸ δὲ ποιὸν, τὸ δὲ ποσὸν, τὸ δὲ πότε· καὶ πρὸς τούτοις, τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι, τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν. Καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἑκάστῃ τῶν πτώσεων ἐστὶ τούτων· ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός κ. τ. λ. *Eudem*. I, 8.

(2) La materia è l' indeterminato. *Metaph*. VI (VII), 3.

(3) *Metaph*. XI (XII), 7.

(4) Τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. *Metaph*. XI (XII), 7.

(5) Plotino, seguendo Aristotele, nega a Dio il fare ποιεῖν, e che ci sia alcuna sua opera ἔργον, *Enn*. VI, *L*. VII, p. 729, ma modifica alquanto questa sentenza d'Aristotele dandogli una volontà colla quale fa tutto e paragonandolo al sole che emettendo i raggi illumina, onde in un modo alquanto diverso d'Aristotele il dichiara causa delle cause, αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία. *Ivi*, *L*. VIII, p. 750, 751.

(6) Platone distingue quattro principali virtù nell'uomo, la Mente, la

che ha però una perfetta correlazione col mondo stesso, cioè coi diversi generi di cose che lo compongono. Ma nell'assegnare questi generi di cose, nè l'uno nè l'altro filosofo si curò di distinguere in tali generi con diligenza quella parte che è produzione dello spirito stesso, a ragion d'esempio, i sensibili come sensibili, da quella che ha un'esistenza propria, indipendente dallo spirito umano. Distinse dunque Aristotele nello spirito umano la virtù sensitiva che risponde al genere de' sensibili, dalla virtù dotata di ragione che risponde al genere degl' intelligibili; che sono i due sommi generi in cui ripartì tutte le cose. Ora in questa virtù dell'anima, di cui è propria la ragione, distinse quella facoltà, che può errare, in due: *estimazione* ed *opinione* *ὑπόληψις καὶ δόξα* (1); e quella facoltà, che non può errare, in cinque: arte, scienza, prudenza, sapienza e Mente, *τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς* (2). Ma i quattro primi di questi abiti fanno uso della *dimostrazione*, e questa suppone avanti di sè de' *principî:* quegli abiti dunque non danno i principî, perchè anzi li suppongono e partono da essi dimostrando: rimane dunque che la Mente sia quella sola che contiene i principî (3).

Scienza, l'Opinione vera ed il Senso come rispondenti ai quattro generi di cose di cui l'Universo si compone, e di cui gli ultimi elementi fossero i primi quattro numeri, e questa prima tetrade fosse il prototipo del Mondo o l'αὐτοζῶον. Cf. *De Rep.* VI; e Arist. *De An.* I, 2; e Simplicio in *h. l.*

(1) Ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι. *Nicom.* VI, 3. — Ciò che qui esprime colla parola ὑπόληψις è il medesimo di ciò che altrove esprime colla parola λογισμὸς, che nel VI a *Nicom.* c. 2, dice appartenere al consiglio del fare e dell'operare (Cf. *Metaph.* X (XI), 8), e *Poster.* II, 19, unisce all'opinione, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός. — *M. Mor.* I, 35; *De An.* III, 9, 10.

(2) Ivi, *Nicom. e sgg.*

(3) Noi sogliam prendere come principio un primo giudizio o proposizione, come il giudizio di contraddizione, ma Aristotele esclude espressamente dall'ufficio della mente il congiungere un predicato con un subietto, e vuole che ella non sia che l'intuizione de' semplici ἁπλᾶ, ἀσύνθετα, (*Metaph.* IV (V), 6; XI (XII), 7), e però de' primi termini de' primi principî, termini che non ammettono definizione, ὁ γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος (*Nicom.* VI, 9) ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις (νοῦς) τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων (Ivi, 12). Ora questi primi termini da Aristotele si riducono all'ente, o all'ente e all'uno, o all'ente, all'uno e al bene; che è sempre lo stesso ente sotto vari rispetti.

La mente dunque in senso subiettivo ha per oggetto i principî, non in forma di giudizî o di proposizioni, ma come vedemmo, nei primi loro termini che non ammettono definizione (1).

376. Ora come dall'uomo si conoscono i principî, cioè i primi termini? Risponde: coll'*induzione* δι'ἐπαγωγῆς. Ma vediamo le sue parole: « L'oggetto della scienza τὸ ἐπιστητὸν è necessario: dunque « eterno: poichè gli enti, che sono assolutamente necessarî, sono « tutti eterni, non generati, non perituri. Di poi ogni scienza è « atta ad essere imparata, e ogni cosa, che si sa, è apprendimento: « ogni apprendimento poi si fa da cose che si preconoscono, come « anche abbiamo detto negli Analitici: queste si hanno per indu« zione, quello poi col sillogismo: l'induzione è principio, ἡ μὲν δὴ « ἐπαγωγὴ ἀρχὴ ἐστι, e dell'universale: il solligismo poi da que« sti universali. Ci sono dunque de' principî, da' quali viene il « sillogismo, intorno a' quali non si sillogizza: dunque c'è indu« zione (2) ».

Che cosa dunqne fa l'induzione aristotelica, che conduce lo spirito umano ai primi termini che sono l'essere, l'uno, il bene, tutti lo stesso sotto altri aspetti, ἀΐδια πάντα, ἀγέννητα καὶ ἄφθαρτα? Essa è una facoltà che ha l'anima umana di raccogliere le specie sparse nella natura (per mezzo de' sensibili, nel modo che abbiamo spiegato), le quali separate da ogni materia anche sensibile sono tutte per sè ente (ἁπλῶς ὄντα); una facoltà di trovare in queste stesse specie ciò che v'è di più universale, i generi fino all'universalissimo, al genere sommo, all'ente: indi il principio della scienza ἀρχὴ ἐπιστήμης; il quale è περὶ τὸ ὄν (3) onde conchiude δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον (4).

Se dunque la Mente è de' *primi*, e questi sono conosciuti dall'uomo coll'*induzione*, è dunque da dire che la Mente subiettiva sia nell'uomo non ingenita, ma acquisita, innalzandosi lo spirito umano coll'uso dell'induzione sino alla Mente eterna ed obbiettiva? Ed è da intendersi così che la Mente vien all'uomo dal di fuori?

(1) *Nicom.* VI, 6. — Si noti che Aristotele ora parla de' principî in plurale, come εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστήμης; ora del principio in singolare, τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη, οὔτε τέχνη, οὔτε φρόνησις.

(2) *Nicom.* VI, 3.

(3) *Poster.* II, 19.

(4) Ivi.

Di maniera che anche nell'uomo da principio non ci sia inserito dalla natura se non quella δύναμιν κριτικὴν (1), che Aristotele dà a tutti gli animali, sebbene varia ne' diversi animali, e nell'uomo più eccellente che in tutti gli altri? — Confesso che se ne può dubitare ed io stesso sono stato su di ciò lungamente dubbioso; ma mi sono in fine risoluto a credere che Aristotele, non descrivendo nel secondo degli Analitici posteriori se non l'origine del principio della scienza, parla quivi della cognizione riflessa dei primi e non nega perciò l'intuizione immediata del primissimo; e di questa mia opinione il lettore ha già udite le ragioni.

377. Piuttosto è da dirsi che Aristotele ammetta due specie d'induzione: l'una quella che riguarda una collezione d'individui di cui dice ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων (2) e questa non dà nulla di assolutamente necessario e di universale, poichè è impossibile fare esperimento di tutti gl'individui possibili; l'altra è quella, che apprende l'universale, l'essenza necessaria. In fatti questa coglie τὸ κατ'εἶδος ἀδιάφορον (3). Ora come potrebbe l'uomo sapere ciò che sia nelle cose indifferente secondo la *specie*, se non conoscesse immediatamente la specie? la quale per sè presa, cioè scevra di materia, è assolutamente universale, chiamata dallo stesso Aristotele πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου (4). Oltre di che è costante principio d'Aristotele che l'atto sia anteriore alla potenza (5), onde lo spirito umano non potrebbe passare all'atto della scienza che appartiene all'ordine della riflessione, se non fosse già prima in un atto intellettivo, non avesse in sè attualmente un intelligibile. Poichè è per propria virtù che lo spirito s'innalza alla Mente obbiettiva, giacchè l'Eterno Motore, che è questa Mente, nulla opera, ma solo si lascia vedere.

Conviene dunque che ci sia in atto l'energia che lo veda, poichè la potenza non passa mai all'atto da se stessa, e al di fuori non

(1) *Poster*. II, 19.

(2) *Prior*. II, 23, 27. — Parmi che il Trendelenburg confonda queste due specie d'induzione ne' suoi *Elementa Logices Aristoteleæ*, adnot. § 35.

(3) Cf. *Metaph*. IV (V), 6; VI (VII), 12; *De Part. Anim*. I, 4; *Top*. I, 7.

(4) *Poster*. II, 19.

(5) Πάσης δὴ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια, καὶ λόγῳ, καὶ τῇ οὐσίᾳ. — Ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος, γίνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος. *Metaph*. VIII (IX), 8.

ha stimolo sufficiente, che le sensazioni sono intelligibili in potenza e non in atto. Onde Aristotele stesso pone questo principio assoluto, che la *ragione* deve preesistere ὥστε ἀνάγκη τὸν λόγον προϋπάρχειν, καὶ τὴν γνῶσιν τῆς γνώσεως (1). Se non ci fosse dunque nell'uomo per natura una cognizione prima attuale, non potrebbe raccogliere dalle sensazioni le forme delle cose e da queste universalizzando pervenire ai primi, universalissimi. Ma quello che toglie ogni dubbio è l'avere lo stesso Aristotele applicato questo principio ontologico della necessità d'un atto anteriore allo spirito umano, e aver insegnato, che come in tutta la natura conveniva che precedesse l'atto, così del pari non potersi spiegare come lo spirito umano potesse ridurre in atto gl'intelligibili in potenza, cioè le specie sparse nella natura, s'egli stesso non avesse una mente in atto, e poichè la mente è de' primi, non avesse in atto il primo intelligibile (2). E in fatti l'uomo produce a sè l'intelligibile col toccare e coll'intendere, νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν (3): ora come farà l'atto d'intendere senza alcun intelligibile? Di più, tutti gl'intelligibili sono nel primo, cioè nell'ente: come dunque potrebbe conoscere gl'intelligibili se non conosce l'ente che li contiene? Per questo dice, che il principio deve essere una intellezione ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις (4). Senza l'intellezione non ci potrebbero essere che intelligibili in potenza. Se dunque non ci fosse nell'uomo un'intellezione in atto, mancherebbe il principio, e l'uomo non potrebbe toccare gl'intelligibili in potenza e così ridurli all'atto. Ma come può esserci la Mente in atto? Dice Aristotele, che conviene che l'intelligibile in atto dia movimento alla mente νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται (5). Niuna delle cose della natura sono intelligibili in atto: ma le cose naturali, cioè le loro forme, sono rese intelligibili in atto dall' uomo stesso. L' uomo dunque non può essere mosso all'atto primo del suo intendere da queste cose. Da che dunque? Da ciò che è intelligibile in atto, cioè dagli Eterni Motori: a questi appartengono i primi τούτων δὲ τὰ πρῶτα τὰ αὐτά.

(1) *Metaph*. VIII (IX), 8.
(2) *De An*. III, 5.
(3) *Metaph*. XI (XII), 7; Cf. II (III), 4, 7.
(4) Ivi.
(5) Ivi.

Questi dunque, che si trovano per induzione, non sono dati allo spirito umano dall'induzione che parte da' sensibili, ma immediatamente dall'Essere e Mente assoluta: essi sono i più noti per natura, rispetto poi a noi sono resi più noti dall'induzione (1): sono quelli che, nello stesso tempo, rendono possibile l'induzione stessa.

378. Aristotele oltracciò pone nell'uomo la Mente come un'essenza eterna separata da tutte l'altre facoltà (2). Ma non si dà un'essenza eterna che non sia in atto: la mente dunque anche nell'uomo deve essere in atto (3), ed è in atto se intende sempre *τὰ πρῶτα*. Laonde anche nell'Universo, oltre esserci gli atti che vengono dalla potenza, c'è l'atto puro, ed eternamente vi si conserva, e quest'è la Mente umana. Questa Mente, in quant'è obbiettiva, è il primo intelligibile, Iddio; in quant'è subiettiva, è l'anima umana che tocca quel primo intelligibile di continuo, onde la chiama *συνεχεστάτη* (4). E però l'uomo, se vive conformato alla Mente, dice Aristotele, che è più che uomo; vive d'una vita divina (5).

Questa Mente che l'uomo ha immediatamente dall'intuizione del Primo Motore (6) appartiene a quella che Aristotele chiama Mente contemplativa. Ma il pensiero contemplativo d'Aristotele *διάνοια θεωρητικὴ* si estende troppo più, perchè abbraccia ogni atto di contemplazione che abbia per oggetto i puri intelligibili e non solo *τὰ πρῶτα*. La Mente dunque nell'uomo in senso obiettivo è identica alla Mente Suprema; ma n'è diversa in senso subiettivo,

(1) *Metaph.* XI (XII), 7.

(2) Περὶ δὲ τοῦ θηωρητικοῦ τοῦ ἕτερος λόγος. *De An.* II, 3. Ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι· Καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ. Ivi 2.

(3) Ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον. Ἐνεργείᾳ ἄρα. *Metaph.* XI (XII), 6.

(4) *Nicom.* X, 7.

(5) Οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει κτλ. *Nicom.* X, 7. Cf. c. 8; IX, 5.

(6) Che quest'intuizione del Primo Motore sia secondo la mente d'Aristotele, si può anche arguire così: Tutta la natura appetisce il Primo Motore e per quest'appetito si move: ciascun ente secondo la propria natura: gli esseri inanimati con un istinto cieco: i sensibili çol senso: gl'intelligenti dunque devono appetirlo coll'intelletto, e per appetirlo coll'intelletto devono intuirlo ὀρεγόμεθα δὲ ὅτι δοκεῖ· μᾶλλον ἢ δοκεῖ, διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. *Metaph.* XI (XII), 7. L'appetito dunqne *naturale* non ci sarebbe nell'anima razionale, se non ci fosse una *naturale* intellezione, che n'è il principio.

in quanto che il subietto è l'atto stesso d'ogni anima intuente la forma dell'Essere. Così si spiega come Aristotele chiami or divina, ora anche Dio la Mente nell'uomo, la faccia eterna, e quella che contiene il *tempo* e tutta la vita temporanea, e la chiami il fine di questa, come pure quella che contiene lo *spazio*, e come, con una maniera figurata tolta da' Pittagorici, collochi queste Menti al di fuori di tutto il Mondo cioè dell'ultima sfera, oltre la quale nega che ci sia più nè luogo nè spazio: « È dunque manifesto, dice, che al di « fuori (ἔξωθεν) non c'è nè luogo nè vacuo, nè tempo. Laonde non « sono nate quelle cose ad esser in luogo, nè il tempo le fa invec- « chiare e non c'è niuna trasmutazione di niuna di quelle cose che « sono disposte sopra l'ultimo giro (φορὰν), ma inalterabili, e impas- « sibili, e aventi l'ottima vita e per sè sufficientissima, perseverano « per tutto l'evo τὸν ἅπαντα αἰῶνα ». E alludendo a questa voce che viene da ἀεὶ *sempre* quasi voglia dire *sempiternità*, prosegue a dire Aristotele: « Poichè questo nome è in un senso divino profferito « dagli antichi. Chè il fine (τὸ τέλος) che contiene il tempo della « vita di ciascheduno, fuori di cui non c'è nulla secondo natura, fu « chiamato l'evo (αἰὼν) di ciascuno. E, secondo lo stesso discorso, « anche il fine (τέλος) di tutto il Cielo, e il fine che contiene l'in- « definito tempo di tutte le cose, e l'indefinità, è l'evo, presa la « denominazione da ciò che sempre è (ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι), immor- « tale e divino. Ond'anco pende all'altre cose, ad altre in un « modo più splendido, ad altre più oscuro, l'essere ed il vivere» (1).

379. L'incorporeo dunque, impassibile ed eterno, quello che, come dice in appresso, è *tutto*, *primo*, *e sommo al sommo* (2), e che

(1) *De Coel.* I, 9.

(2) *Metaph.* XI (XII), 7. — Cita Aristotele i filosofemi posti in giro, cioè comunicati al pubblico, ne'quali certamente i filosofi cercavano di non opporsi alle volgari superstizioni e n'adoperavano il linguaggio, ma li cita per confermare questa dottrina. Anche nell'opera *Del Cielo*, molte volte s'accomoda il filosofo alle espressioni inesatte, figurate e supertiziose; pure sotto queste fa travedere il pensiero acroamatico. Dice dunqne: Καὶ γὰρ καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις, ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον, ὃ οὕτως ἔχον μαρτυρεῖ τοῖς εἰρημένοις. E questo è il Motore Universale senza difetto e mancanza d'alcuna di quelle perfezioni che gli competono, οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττόν ἐστιν ὅτι κινήσει, (ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη θειότερον) οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐδὲν, οὔτε ἐνδεὲς τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστι. *De Coel.* I, 9.

è il divino τὸ θεῖον, questo è il *fine* dell'Universo τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος, cioè l'ultimo atto a cui tende tutto l'Universo, e questo gode dell'ottima vita τὴν ἀρίστην ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην, la quale è la contemplativa, atto purissimo ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωή (1). Essendo dunque quest'ultimo atto intellettivo, fine dell'universo, la Mente, questa ha un'esistenza fuori dell' *universo mobile*, ma è legata coll'Universo rimanendo immobile, poichè esiste in tutti gl'intelligenti e nell'anime umane. Così, sebbene l'immobile sia congiunto col mobile, e quello che continuamente perisce coll'incorruttibile, tuttavia questo costituisce un genere diverso da quello, e poichè ogni scienza ha per oggetto un genere, l'universo mobile sarà oggetto della *Fisica*, e l'immobile d'una scienza anteriore chiamata *Prima Filosofia*, perchè tratta de' primi che tutti si trovano nell'ente come ente.

Chiama poi questa divina natura non solo fine del Mondo (2) τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος: e primo τὸ πρῶτον, perchè il *fine* è anteriore di concetto e di essenza alle cose che tendono al fine: e contenente tutto il tempo delle cose periture τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, perchè non si può concepire il tempo che è il numero del movimento ἀριθμὸς κινήσεως (3) senza presupporre una durata immobile ed eterna (*Psicol.* 1139 *sgg.*), la quale è propria dell'essere come puro essere; ma lo dice anche *tutto* πᾶν, dove si scopre il panteismo aristotelico. E questo lo dice non più considerandolo come fine universale, ma come fine particolare di ciascun ente, come specie, forma, od essenza specifica. Poichè tutte le *forme*, come vedemmo, sono essere, e però eterne e divine; ma non allo stesso modo dell'*essere primo*, perchè sono l'essere limitato, onde alcune cose hanno più, altre meno di essere e di vita, e questo tanto di essere e di vita si dice che viene

(1) *Metaph.* XI (XII), 7.

(2) Sesto Emp. *Pyrroh. Hypot.* III, 24. Ἀριστοτέλης μὲν ἀσώματον εἶπεν τὸν θεὸν εἶναι, καὶ πέρας τοῦ οὐρανοῦ. La parola πέρας indica propriamente il fine inerente all'ente, cioè il finiente ossia la forma, laddove la parola τέλος indica ugualmente il fine remoto, o l'ultima causa finale, e il fine prossimo, cioè la causa formale. Aristotele distingue questi due fini, facendoli però entrambi divini.

(3) Ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον, τοῖς δ' ἀμαυρότερον, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν. *De Coel.* I, 9.

dall'*Essere primo* prendendosi l'*essere* in senso assoluto, come essere; giacchè da ciò che è primo ed eccellentissimo in ogni genere Aristotele fa venir quello che è meno eccellente in quel genere, considerando la *natura* nell'anteriore e nel posteriore come identica. Le forme tutte dunque o specie sono quelle che chiama *ἀναλλόιωτα καὶ ἀπαθῆ*; e altrove, *ἁπλᾶ, ἀσύνθετα, ἀμερὲς* (1), e che ripone tutte sopra il Cielo, dove i Pitagorici riponeano i numeri, per indicare che sono immuni dallo spazio e dal tempo.

380. Non essendo dunque la materia un chè, se non per la causa formale, e però l'essere delle cose essendo la forma o essenza specifica, e i nomi che si danno alle cose indicando le forme specifiche (2), tutto ciò che è qualche cosa, e di cui si parla, è forma; e però la natura dell'essere è detta *πᾶν*. Così la natura divina è tutte le cose dell'universo (3), e non fa maravglia d'incontrare presso Aristotele una pluralità di Dei, essendovi una pluralità di forme e quindi di enti, benchè l'Ente primo ed assoluto sia uno e tutto, e si possa quindi chiamare l'unitutto. Così parlando delle antiche favole, egli non le riprende per aver posta una moltitudine di Dei, ma solo per aver fatti gli Dei simili agli enti naturali composti di materia e di forma, il che, dice, ripugna alla divinità. « Fu tramandato dai maggiori, e più antichi, « e lasciate ai posteri alcune cose in forma di favole, che que- « sti » (i motori celesti ossia le essenze immobili degli astri) « sieno Iddii, e che il divino contenga tutta la natura *καὶ πε-*

(1) Cf. *Poster.* II, 19. — *Metaph.* IV (V), 6, 25; VI (VII), 10; *Phys.* II, 3.

(2) Cf. *Metaph.* VI (VII), 6, 17.

(3) Ἀριστοτέλης τὸν μὲν ἀνωτάτω θεὸν χωριστὸν εἶδος, ὁμοίως Πλάτωνι, ἐπιβεβηκότα τῇ σφαίρᾳ τοῦ παντός. Stob. *Ecl.* I, p. 64 ed. Heer. — Quello che Stobeo qui trova di simile tra Platone ed Aristotele, non può esser altro se non che Platone fece eterne e divine le idee, Aristotele le specie; e la prima di queste e separata volle che fosse il Dio supremo. Se il Dio di Platone fosse un'idea fu molto disputato ultimamente in Germania, ma noi vedemmo già come si possano conciliare su di ciò le opinioni. Del rimanente, Platone non pone le idee nè Iddio sopra l'ultima sfera, e Aristotele dice questo solo figuratamente. Quello poi che soggiunge Stobeo, che per Aristotele il Dio supremo sia un corpo etereo, *αἰθέριον σῶμα*, detto da lui il quinto, è certamente erroneo. Sono gli Astri che egli fa composti d'un quinto elemento, e anche questi chiama e divini e Dii per la forma eccellente o anima che hanno, ma non sono il Dio supremo.

« *ριέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.* — Dicono, che questi » Dei « sieno « umaniformi e simili ad alcuni altri animali, ed altre cose « conseguenti a queste e conformi alle già dette. Che se alcuno « separando tra queste riceva solo il primo, che » quelli antichi « stimassero gli Dei essere le prime essenze *τὰς πρώτας οὐσίας*, « giudicherà che sia detto divinamente » (1): il che è, secondo lui, quella parte di verità, che ci rimase dalle antiche memorie perite negli sconvolgimenti in cui più volte le arti e la filosofia sono perite e rinate (2).

Vedesi chiaramente che il punto oscuro della filosofia Aristotelica è questo appunto, come Iddio, cioè il Dio supremo, abbia una natura identica a quella della *Mente* umana, e di tutte le *forme* degli enti mondiali; e quindi e le *menti*, e le *forme* sieno veramente divine. Questo fu cagione che Aristotele fosse sempre accusato dagli antichi o di politeismo o di contraddizione (3).

381. Aristotele censura appunto Platone di questo, che avendo sostituito la parola *partecipazione* a quella d'*imitazione* usata da' Pitagorici, nè questi nè quegli cercarono poi come gli enti s'informassero per via d'imitazione o di partecipazione delle specie (4). E accusa oltracciò Platone di non aver fatto uso se non di due cause, la materiale e la formale, quanto a torto l'abbiamo veduto, e d'aver fatto dipendere dagli elementi delle idee, che sono elementi di tutte le cose, il bene o mal essere di ciascun ente (5), quasi che non avesse fatto venire alle cose tutte ogni bene dal Bene essenziale, in che ripose l'essenza di Dio. Poco appresso poi confessa che posero in qualche modo

(1) *Metaph.* XI (XII), 8.

(2) Ivi.

(3) Oltre Velleio presso Cicerone, *De N. D.* I, 13, e i luoghi di Sesto Empirico e di Stobeo che abbiamo allegati, s'oda Lattanzio: *Aristoteles, quamvis secum ipse dissideat, ac repugnantia sibi et dicat et sentiat; in summum tamen unam mentem mundo praesse testatur.* Instit. I, 5; e Ottavio Felice: *Aristoteles variat, et adsignat tamen unam potestatem. Nam interim mentem, mundum interim Deum dicit, interim mundo Deum praeficit.* XIX, 9.

(4) Τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν, ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν. *Metaph.* I, 6.

(5) Ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν, τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν. *Metaph.* I, 6.

anche la causa finale delle azioni, delle trasmutazioni e de' movimenti, e restringe la sua censura a dire, che la causa finale da lor posta non era atta a spiegare l'esistenza stessa e la produzione delle cose, ma solo le accidentali loro mutazioni (1). — Come dunque pretende Aristotele d'aver completata questa dottrina della causa finale? — Coll'aver posto l'attività istintiva nella natura, che non ebbe cominciamento, e aver fatto che questa attività, tendendo al *fine*, cioè all'ultimo e perfetto atto, conseguisse gli atti primi propri di ciascun ente, i quali atti primi egli disse essere le essenze specifiche. Accusa dunque Platone d'aver posta una materia e una forma inattiva, le quali essendo prive d'ogni principio di movimento non possono spiegare come gli enti si formino, e formati si generino (2). E crede che nulla si spiegherebbe se non si collocasse il principio del moto nelle specie stesse (3) e nella materia tendente alla forma. Riconosce nondimeno, oltre questo principio del movimento che è nella natura, la necessità d'un'altra causa, che è la finale, che per sè stessa nulla opera, ma è intesa, e appetita, e questa è in questo modo la causa delle stesse essenze o specie, la prima di tutte le cause, la causa delle cause, distrutta la quale tutto è distrutto, *καὶ ὡδὶ τὰ τῶν οὐσιῶν αἴτια, ὡς αἴτια πάντων, ὅτι ἀναιρεῖται ἀναιρυμένων* (4). Ora che cos'è che distrutto che sia, non rimane più nulla del resto? Aristotele dice, che quest'è l'Ente, e l'Uno (5), e lo stesso dicasi del Bene che coll'ente

(1) Τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις, τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν, οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν. Οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν, ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν· οὐ μὲν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γινόμενόν τι τῶν ὄντων, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων, τὰς κινήσεις εἶναι τούτων λέγουσιν. Ὡς δ' αὔτως καὶ οἱ τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν τοιαύτην φύσιν, τῆς μὲν οὐσίας αἴτιόν φασιν εἶναι· οὐ μὲν τούτου γε ἕνεκα ἢ εἶναι ἢ γίνεσθαι. Ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πῶς συμβαίνει αὐτοῖς τ' ἀγαθὸν τοιοῦτον αἴτιον. *Metaph.* I, 6; *Cf.* Ivi, XI (XII), 6.

(2) Οὔτε γὰρ ὡς ὕλην τοῖς αἰσθητοῖς τὰ εἴδη, καὶ τὰ ἐν τοῖς εἴδεσιν, οὐθ' ὡς ἐντεῦθεν τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως γινομένην ὑπολαμβάνουσιν. Ἀκινησίας γὰρ αἰτίαν μᾶλλον καὶ τοῦ ἐν ἠρεμίᾳ εἶναί φασιν. Ivi. — Οὐδὲν ἄρα ὄφελος, οὐδ' ἂν οὐσίας ποιήσωμεν ἀϊδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἴδη, εἰ μή τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν. Ivi, XI (XII), 6.

(3) Οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἱκανή, οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἴδη. *Metaph.* XI (XII), 6.

(4) *Metaph.* XI (XII), 5.

(5) Φθαρέντων γὰρ αὐτῶν, συναναιρεῖται καὶ τὰ λοιπά. Πᾶν γὰρ ὂν καὶ ἕν . . . E dice che di questi *partecipano* le differenze: ecco il μετέχειν di Platone: onde non

si converte. Qui c'è dunque in altre parole la dottrina di Platone, che faceva l'*uno* causa delle *idee*, e le idee cause dei sensibili (1), salvochè Aristotele non vuole che esistano idee de' sensibili separate ed immobili, ma solo in essi come loro forme e così aventi in sè, insieme colla materia, il principio del movimento (onde fa operative le forme anche nella mente dell'artefice per essere coerente a sè stesso nel porre le forme attive); e fuori de' sensibili non pone che l'atto puro a cui tende come in fine la materia prima e ab eterno s' informa (2), e tende la materia informata, quando è mossa da altri enti naturali già informati ossia in atto, a generarsi in altre forme. Quest'atto puro dunque corrisponde all'*Uno* di Platone, ma egli è motore come desiderato, e non è già l'essere indeterminato, ma l'essere, essenza, determinato, onde lo dice anche « causa (formale) di se stesso » *ἐκεῖνο αὐτῷ αἴτιον* (3).

382. Ma quante difficoltà non involge questa maniera Aristotelica di spiegare la partecipazione dell'essere ossia delle forme? — L'abbiamo veduto: replichiamolo, e aggiungiamo an-

sono generi. Ἡι δὲ τὰς διαφορὰς αὐτῶν ἀνάγκη μετέχειν εἰ θήσει τὶς αὐτὰ γένη· διαφορὰ δ' οὐδεμία τοῦ γένους μετέχει· ταύτῃ δ' οὐκ ἂν δόξειε δεῖν αὐτὰ τιθέναι γένη, οὐδ' ἀρχάς. Ma poi dice il contrario, ἀρχὴ γὰρ τὸ συναναιροῦν. *Metaph.* X (XI), 1.

(1) Τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν, αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἓν καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη. *Metaph.* I, 6.

(2) Aristotele pone che la materia abbia avuto sempre le forme, e questa materia informata e in atto generi altri enti simili facendo loro cangiar di forma, μετὰ ταῦτα, ὅτι ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίνεται οὐσία (*Metaph.* XI (XII), 3); ma non assegna chiaramente la causa del perchè le forme sieno eternamente unite alla materia. Si può nondimeno inferire; poichè, dicendo che la materia appetisce la forma come la femmina il maschio, è chiaro che egli dà un costante appetito alla materia, causa della sua unione perpetua alle forme. Ora, poichè ciò che viene dal movimento proprio della materia è ἐκ αὐτομάτου, procede che l'eterna informazione d'Aristotele sia dal *caso*: e non è questa sola traccia che si trovi in Aristotele dell'influenza che le dottrine di Democrito ebbero sulla sua mente. Pare, a ragion d'esempio, che la stessa distinzione del τὸ δυνάμει, e del τὸ ἐνεργείᾳ venga da Democrito, a cui Aristotele l'attribuisce. *Metaph.* XI (XII), 2. — *S'il en était ainsi,* osserva V. Cousin a questo luogo, *il aurait trouvé la formule même du peripatétisme, et Aristote aurait dû le dire plus expressément. Mais il est possible qu'il y ait eu seulement dans Démocrite le fond de la pensée et non pas l'expression elle-même.*

(3) *Metaph.* XI (XII), 6.

cora altre difficoltà. — Il fine è l'intelligibile e l'appetibile: ma come dare alla materia bruta senza senso e senza intelligenza un appetito verso l'intelligibile e l'appetibile? (1). Non basta il distinguere il bene apparente dal bene vero: perchè anche quel primo deve apparire per essere appetito, e non può apparire a chi non solo è privo dell'intelligenza, ma anche del senso (2).

(1) S'accorge Aristotele (*Eudem.* I, 8) della difficoltà, ed egli stesso l'oppone a quelli che dicevano l'*uno* essere lo *stesso bene*, perchè i numeri lo appetiscono, dimandando: come ci possa essere appetito dove non c'è la vita, come ne' numeri. Παράβολος δὲ καὶ ἡ ἀπόδειξις, ὅτι τὸ ἓν αὐτὸ ἀγαθὸν, ὅτι οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται. Οὔτε γὰρ ὡς ἐφίενται λέγονται φανερῶς, ἀλλὰ λίαν ἁπλῶς τότε φασὶ καὶ ὄρεξιν εἶναι, πῶς ἄν τις ὑπολάβοι ἐν οἷς ζωὴ μὴ ὑπάρχει. Ma non dà anch'egli a tutte le cose un appetito verso il bene? Risponde in un modo non poco impacciato, che ogni cosa non appetisce il bene così in generale, ma il bene proprio ἕκαστον γὰρ ἰδίου ἀγαθοῦ ὀρέγεται· ὀφθαλμὸς ὄντος σῶμα ὑγιείας οὕτως ἄλλου. Ma questo, dice, non è lo stesso bene, αὐτό τι ἀγαθὸν, ma quello che è definito dalla ragione di ciascuna cosa, ἔτι τὸ ἐν τῷ λόγῳ γεγραμμένον. La stessa specie all'incontro così in generale non ispiega le singole tendenze, perchè o ella è bene comune a tutti o a nessuno. Ἢ γὰρ οὐδεμιᾷ χρήσιμον αὐτὸ τὸ τοῦ ἀγαθοῦ εἶδος, ἢ πάσαις ὁμοίως. Il bene di ciascun ente, dice, è mobile ed agibile, ciò all'incontro, in grazia di cui si ottiene il bene agibile, è immobile ed è causa finale di tutti i beni proprî, τὸ δ' οὗ ἕνεκα, ὡς τέλος ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὐτὸ, καὶ πρῶτον πάντων. Questo dunque, dice, non è l'*idea* generale del bene, ma il primo bene singolare e sussistente. Sia; ma la difficoltà non è tolta. Come lo si può aver per fine senza conoscerlo? E i beni proprî di ciascun ente, come sono appetiti da ciascun ente che non ha vita? Convien dunque confessare che la Teoria è fondata sopra metafore, e che al movimento cieco degli enti naturali si dà indebitamente l'appellazione d'appetito. Se dunque si movono cecamente verso un fine che non conoscono, è manifestamente necessario il supporre che una causa intelligente, che conosce il fine ultimo e il fine prossimo di ciascun ente, diriga e conduca tutti gli enti della natura, e a ciascuno abbia determinato il proprio fine formandoli; e questa causa è Dio Creatore e Conservatore. Ma non essendo la mente d'Aristotele arrivata a quest'alta verità, ed avendo perciò esclusa la creazione, la conservazione e la provvidenza di Dio, non seppe più trovare una ragione del movimento verso il bene delle cose naturali. La metafora dunque d'un *appetito* dato a tutte le cose verso il bene proprio, e in grazia del fine ultimo, fu quella a cui s'appigliò Aristotele per uscire da un tanto imbarazzo: e la necessità di ricorrere ad una così assurda *metafora* è la prova dell'imperfezione del sistema e una indiretta confessione della necessità di fare intervenire l'azione creante, conservante e disponente di Dio, per ispiegare l'Universo e ciò che avviene in esso.

(2) Ecco come spiega l'influenza del Primo Motore: « Egli move così :

— Di poi come identificare le forme delle cose inanimate o delle sensibili colle idee? Ed è pur necessaria questa identificazione nel Sistema Aristotelico, nel quale tutte le forme sono eterne e divine, e basta che si dividano, anche questo non si sa come, dalla materia, affinchè sieno per se intelligibili. Su di che già vedemmo che lo stesso Aristotele vacilla, e talora chiama la forma reale « lo schema dell'idea » (1), così ponendo tra essa e l'idea una distinzione simile a quella di Platone. — Ancora: come la forma nella mente dell'artefice può operare e non essere un puro esemplare, come vuole Platone? Anche rispetto a questo placito, necessario al suo Sistema, affine di rendere le forme operative, vedemmo Aristotele esitante, e talora ritrarne il piede, ora dare alla specie la mente (subiettiva) per spiegarne l'azione, ora aggiungervi la forza δύναμις, ora mettere in dubbio che tali specie sieno veramente essenze. — In quarto luogo, o le specie delle cose naturali sono identiche colla prima e suprema essenza, il Motore immobile, o sono di diversa natura. Se sono identiche, essendo tutte una specie sola senza differenze, perchè si suppone che sieno molte e varie? Se sono diverse, perchè non si assegnano le cause delle loro differenze? E poi, come in tal caso compariscono? come comparisce una nuova natura diversa da quella del Primo Motore, che non può dividersi in parti nè versarsi nella natura perchè non ha parti nè attività alcuna? come col solo appetirsi una cosa, s'acquista in parte quella cosa? È per una virtù imitativa o appetitiva? Questo non si spiega, e in ogni caso, per imitazione (giacchè si ritornerebbe all'imitazione de'Pitagorici), non si prende nulla di reale dalla cosa imitata, ma s'assomiglia a quella, in modo che

« l'appetibile e l'intelligibile move non mosso. I primi di questi sono i medesimi. Poichè l'oggetto dell'appetito è il bello apparente: l'oggetto primo « della volontà è il bene stesso: noi l'appetiamo perchè ci sembra, non ci « sembra perchè l'appetiamo: il principio dunque è l'intellezione ». *Metaph*. XI (XII), 7. Ottimamente; ma come può apparire il bene alla materia inanimata o ai corpi? giacchè Aristotele ammette indubitatamente una materia inanimata.

(1) Τὴν δὲ μορφὴν, τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας. *Metaph.* VI (VII), 3. — Così pure nomina spesso lo *schema* delle categorie, che io credo abbia forza di dire le categorie nelle cose reali, le categorie partecipate, *ab* ἔχω.

ciò che ha l'una solo convenga nella *specie* o nell'idea medesima. La similitudine in fatti è fondata soltanto in un comune concetto ossia in un *universale*, e non nella trasfusione di qualche parte della natura reale d'una in altra cosa (*Ideol.* 182 — 187; 1115, 1116; 1182 — 1185, 1292). Ma in tal caso eccoci tornati agli universali per ispiegare la *partecipazione delle forme*, cioè ritornati al sistema di Platone.

383. Di più Aristotele riconosce che molte cose reali diverse di numero sono identiche di specie, e molte specie identiche di genere, e tutt'i generi identici in quanto all'essere. Che cosa moltiplica di numero gli enti della stessa specie? La materia, risponde Aristotele. Ottimamente. Ma la forma che è in ciascuno, cioè la loro specie sostanziale (per fermarci a questa), tostochè è nella mente separata dalla materia, è una sola. Se è una sola, come può conservare la sua identità, moltiplicandosi gli enti reali che ne partecipano, ed essendo in ciascuno di essi? Poichè Aristotele dice: « Ora i primi principî di tutte le cose sono « d'una parte ciò che è primitivamente in atto, cioè nella spe« cie, dall'altra ciò che è in potenza. Quelli dunque non sono, « predicati in universale. Poichè il principio predicato del sin« golare è principio delle cose singolari. Chè l'uomo è detto « dell'uomo universale, ma non esiste punto, ben c'è Peleo « principio di Achille, di te poi il padre, e questo B di questa « sillaba BA; e il B semplicemente della sillaba BA. In fine, « le specie sono degli essenti ». E dopo aver parlato di ciò che distingue di genere, soggiunge: « Ma secondo un concetto univer« sale sono i medesimi, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ τὰ αὐτά » (1). Se dunque riconosce che nel *concetto* sono i medesimi, è dunque distinta la *specie* nella mente, che è il concetto e che è uno e comune, dalle *specie reali* che sono più e proprie di ciascun ente. Ci hanno dunque due maniere di specie, e le specie reali o imiteranno o parteciperanno delle specie mentali: siamo dunque ricondotti di novo alle specie platoniche, di cui i sensibili non sono che imagini: e la specie nella mente dell'artefice non sarà operativa, ma direttiva, e all'artefice converrà dare una *potenza* di imitarla nella sua opera distinta dalla specie, nè si potrà

(1) *Metaph.* XI (XII), 5.

dire, che la specie della sanità nella mente del Medico sia la sanità nell'ammalato (1), tanto più che Aristotele stesso è obbligato a confessare che la specie nella mente dell'artefice nulla patisce: che se nulla patisce, dunque nulla opera, perchè chi passa ad operare, patisce.

Sia pure che gli universali esistano solo nella mente, il che Platone non contende. Rimane solo a penetrare l'intima unione che ha la mente dotata degli universali colle cose reali, a intendere che queste senza di quella non sono quali a noi appariscono. Se appariscono c'è entrata già la mente: ed essi nella mente nostra si ultimano appunto colla partecipazione che quivi essi fanno degli universali. Il che tanto più sarebbe stato fatale ad Aristotele di vedere, in quanto che egli ama considerare gli universali come predicabili (e il predicare è un'operazione della mente), e fa che l'essere e sapersi, e il nominarsi delle cose venga dalla predicazione delle specie (2).

384. Ma il nodo più duro a sciogliere nella dottrina d'Aristotele è quello della mente stessa che contiene gli universali. Poichè questa stessa è ella una o più? E se una, è una di specie o anche di numero? E se è una mente sola di specie, ma molte di numero, anche le menti dunque hanno una *specie comune*, l'idea della mente, che dev'essere anteriore alla mente, perchè distrutta la mente non è distrutta con questo la sua specie e possibilità, ma sì viceversa. Ora, che la mente sia una per Aristotele, pare indubitato; se poi la faccia una di numero o di specie, noi cercheremo in appresso. Agli argomenti che abbiamo addotti per provare che Aristotele ammette una sola natura mentale, aggiungiamo i seguenti:

1° Aristotele dice, che senza ammettere una moltiplicità di materie, non si potrebbe spiegare la moltiplicità degli enti, perchè la mente è una, *ὁ γὰρ νοῦς, εἷς*: onde se essendo unica la mente ci fosse stata una sola materia senza differenze intrinseche, da queste due cause non s'avrebbe potuto avere, che un

(1) *Ὑγεία γὰρ πως ἡ ἰατρική· καὶ οἰκίας εἶδος, ἡ οἰκοδομική.* ***Metaph.*** XI (XII), 4. — Quel perpetuo ed antifilosofico *πως* inganna spesso Aristotele.

(2) *Categ.* 5. — ***Metaph.*** VI (VII), 17.

ente solo (1). Il quale argomento non avrebbe valore se ci potessero essere più menti o di numero o di specie diverse. In fatti più menti diverse di numero colla stessa materia avrebbero cagionato almeno più individui: più menti diverse di specie anche diverse specie di enti. Attribuisce dunque puramente alla diversità delle materie, e quindi alla diversa forza e natura del loro appetito il giungere a *forme diverse*. Tutte queste dunque non possono essere che una limitata imitazione della prima ed unica mente, secondo la diversità delle materie aventi varie potenze e capacità di giungere all'atto.

2° Aristotele ammette tre sole sostanze: due sensibili, delle quali l'una, quella de' Cieli, incorruttibile, l'altra, la terrestre, corruttibile, la terza è la Sostanza immobile: le due prime sono l'oggetto della Fisica perchè hanno movimento, l'ultima della Filosofia prima, perchè immobile e non avente alcun principio comune colle due prime (2). A quest'ultima appartiene la Mente. Non è dunque distinta di natura la Mente suprema, e quella dell'altre intelligenze: egualmente si contano come la terza sostanza. Questo ben dimostra per lo meno che Aristotele era lontano dall'intendere quanto la natura divina si dipartisse

(1) Ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο, ἀλλ' οὐχ ἕν; ὁ γὰρ νοῦς, εἷς. Ὥστε εἰ ὕλη μία, ἐκεῖνο ἐγένετο καὶ ἐνεργείᾳ, οὗ καὶ ἡ ὕλη ἦν δυνάμει. *Metaph.* XI (XII), 2. *Cf.* I, 6.

(2) Οὐσίαι δὲ τρεῖς· μία μὲν, αἰσθητή· ἧς ἡ μὲν ἀΐδιος ἡ δὲ φθαρτή. — Ἄλλη δὲ ἀκίνητος. — Ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ)· αὕτη δ' ἑτέρας, εἰ μηδεμία αὐτῆς ἀρχὴ κοινή. *Metaph.* XI (XII), 1. — Nel luogo controverso tra gli espositori dove dice che le sostanze sono forse l'anima e il corpo, ovvero la mente, e l'appetito e il corpo, ἔπειτα ἔσται ταῦτα ψυχὴ ἴσως καὶ σῶμα, ἢ νοῦς καὶ ὄρεξις καὶ σῶμα; io credo che ci sia allusione al sistema d'Anassagora, che dell'anima e della mente faceva una sola cosa (*De An.* I, 2) e venga a dire: « Se volete seguire il sistema d'Anassagora, le sostanze sono l'anima e il corpo, ψυχὴ καὶ σῶμα, se volete seguire il mio, le sostanze sono: 1° la mente, νοῦς; 2° l'appetito e il corpo, ὄρεξις καὶ σῶμα, cioè quell'appetito che hanno tutte le cose verso la causa finale, e pel quale acquistano le specie sostanziali, una delle quali è l'anima ». Alessandro Afrodisio trova qui tre sostanze, e con qualche sforzo, pare a noi, dice essere: « 1° il vegetale (anima e corpo); 2° la bestia (corpo e appetito); 3° l'uomo (intelligenza, appetito e corpo) ». *Schol.* p. 801; *Sepulv.* p. 289. Ma intendendo così, si deve replicare la parola *appetito* per unirla alla bestia e all'uomo, la qual replica manca nel testo, e si dee trascurare la particella disgiuntiva ἤ, lasciando che l'enumerazione delle sostanze è incompleta.

dalla natura finita della mente umana, colla quale non può nè manco aver nulla di comune nè specie nè genere. Nello stesso tempo apparisce come questa comunità o identità di sostanza, ch'egli dà alla mente divina ed alle umane, riguardi la mente in senso obiettivo. Poichè a quella scienza che tratta della sostanza immobile, cioè della mente, altrove attribuisce per oggetto « l'ente come ente ». La mente dunque è l'ente, cioè l'oggetto primo del conoscere; e si divaria soltanto pe' diversi subietti, a cui è unita, come meglio diremo in appresso.

3° Finalmente è da notarsi che secondo un'altra dottrina di Aristotele la Mente in atto non può esser che una di numero. Poichè questo è uno de' suoi più costanti principî che tutto ciò che è moltiplice di numero ed uno solo di specie ha materia, ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ, ὕλην ἔχει, col qual principio vuol anco provare che un solo è il Primo Motore e un solo il Cielo ch'ei move. Ora la mente in atto è priva al tutto di materia. C'è dunque una sola Mente in atto? (1) Dal qual luogo si trae certamente questa conseguenza, che la Mente è, e non può esser altro che una *specie* sussistente avente il finimento di sè in sè medesima.

385. Ma come si concilia l'esistenza di questo supremo Motore unico di numero, coi Motori inferiori, che sono anch'essi Menti pure intelligibili ed appetibili, che eccitano i movimenti diversi alle sfere ed agli astri? Si dovrà probabilmente dire, che sono altrettante specie diverse, ciascuna sussistente ed una di numero. Ma in tal caso non avranno comune il genere? Non si può evitare: ed egli pare che, secondo Aristotele, il convenire solamente nel genere non impedisca che la specie subordinata possa esser una di numero, ultimata e sussistente senza materia: poichè la specie, essendo atto, non ha materia. In questo caso la specie non determina e informa alcun subietto materiale, ma è ella stessa la propria forma ed essenza. Tale credo la sentenza d'Aristotele. Ma con ciò non si sfugge ancora la difficoltà.

E nel vero ammesso un genere comune, non sarà questo anteriore alle Menti, secondo il principio dello stesso Aristotele

(1) 'Αλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ, ὕλην ἔχει. Εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου. Σωκράτης δὲ εἷς· Τὸ δὲ τί ἦν εἶναι, οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ.

che ἀναιρουμένου τοῦ κοινοῦ, ἀναιρεῖσθαι τὸ πρῶτον? (1) Aristotele dirà forse, se non nell'ipotesi che il comune sia separabile ed abbia un'esistenza da sè, bensì se esiste soltanto nella mente: e dico forse, perchè in certi luoghi par che ammetta quel principio del comune qualunque sia. In fatti, tutto ciò in cui si può osservare una natura comune e una natura propria, tolta quella, questa non si concepisce più, sia la natura comune separabile o no. Ma si ammetta l'eccezione, s'urta in un altro scoglio. Se più sono le Menti, ciascuna è una specie, ed hanno un'idea generica comune, in tal caso dov'è quest'idea? Nelle menti stesse, perchè non esiste separata. Se nelle menti soltanto, dunque quest'idea si moltiplica come le menti, avendo ciascuna la propria. Se ciascuna mente vedesse la stessa idea, quest'idea unica dovrebbe esistere separata dalle menti moltiplici, contro il supposto. Se molte idee generiche uguali sono nelle menti, queste stesse idee hanno tra di loro qualche cosa di comune. Se hanno qualche cosa di comune ritorna lo stesso ragionamento, che ci conduce ad una serie d'idee all'infinito, cioè all'assurdo. Non

Ἓν μὲν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ, τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον. Εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος. *Metaph.* XI (XII), 8. — Cf. *Eudem.* I, 8, dove nega contro i Platonici che l'*idea del bene* ch'essi dicevano anche lo *stesso bene* possa essere il primo bene. 1° Osserva, che non c'è una sola idea del bene, ma molte come dell'ente; poichè questo si divide nelle categorie e così il bene, onde c'è il bene sostanza, il bene qualità, il bene quantità, ecc., e ciascuno di questi beni ha le sue specie e individui. Dicendosi dunque « l'idea del bene », si dice un indeterminato. Di che conchiude che se le prime fossero le *idee* del bene, essendo esse molte e non essendoci nulla d'anteriore che le riducesse ad unità, non ci potrebbe essere una sola scienza del bene; ma molte. 2° Stabilisce questo principio: « In quelle cose « nelle quali c'è il priore ed il posteriore non si dà fuori di questi qualche « cosa di comune e di separabile. Poichè ci sarebbe qualche cosa di priore « al primo. Che è priore il comune e separabile, poichè distrutto il comune « è distrutto anche il primo »: Ed egli è vero che il priore come priore non ha un'idea comune col posteriore come posteriore, nel qual caso questo secondo sarebbe priore anch'esso. Ma c'è qualche cosa che si predica comunemente tanto di ciò che è priore, quanto di ciò che è posteriore. Ora questo, secondo Aristotele, non è che una vista logica: questo comune non esiste da sè separato, ma solo nella mente, ἐν λόγῳ. Sia; ma, come osserviamo nel testo, ciò non basta a cansare la difficoltà.

(1) *Eudem.* I, 8.

c'è verso d'uscirne: a meno che non si faccia ritorno al sistema di Platone che fa le idee separate dalle menti umane e create, ma esistenti tutte nella Mente del Sommo Artefice.

386. Ora Aristotele non ci può ritornare senza rinunziare al proprio sistema, anche per un'altra ragione. Secondo lui, è indegno di Dio, che questi conosca le cose umane: appartiene alla sua perfezione che il suo oggetto sia puramente l'ottimo, cioè sè stesso. D'altra parte, non essendo da lui create l'altre cose esistenti, ma a lui coeterne, operanti col proprio impulso, benchè con questo tendenti a lui; egli non potrebbe avere le idee distinte delle cose che sono al tutto così fuori di lui.

Vediamo nondimeno dove ci conduca questo strano e insufficiente, ma ingegnoso sistema.

C'è una serie d'intelligibili tutti eterni: il primo di questa serie è Dio, gli altri sono sparsi per tutto l'universo e lo compongono. Il primo intelligibile separato e sussistente contiene gli altri non distinti, ma in un modo eminente: è l'essere, e nell'essere si contiene ogni cosa che è.

Gli intelligibili che sono nell'Universo lo costituiscono, perchè tali intelligibili sono le *forme*, senza le quali non sarebbe l'Universo; chè le forme danno alla materia l'essere qualche cosa, e però sono cause del suo essere (1).

Gl'intelligibili uniti alla materia non sono intelligibili per sè. La materia è potenza, l'intelligibile è atto. Ma fino che la materia è potenza, l'intelligibile non è puro atto, e però non è intelligibile se non potenzialmente.

L'atto puro è per sè intelligibile. Come tutti gli enti tendono all'atto, tutti tendono a divenire intelligibili per sè. Vi riescono quelli soli che arrivano col loro movimento ad uscire dalla loro potenzialità, il che è quanto dire riescono a spogliarsi totalmente della materia, e allora sono costituiti in atto puro, separato ed immobile. Quando l'intelligibile è divenuto in questo modo puro atto, allora non è solo intelligibile per sè, ma anche intelligente (2).

(1) *Metaph.* VI (VII), 17.

(2) Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης, τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν, καὶ τὸ νοούμενον. *De An.* III, 4.

La ragione poi per la quale non tutti gli enti arrivano a quest'atto puro è perchè la materia ossia la potenzialità prossima è diversa: il liquor seminale è la materia prossima che ha la virtù, ricevendo il movimento da' generanti, di pervenire a quell'atto che costituisce l'anima umana, di cui la parte più elevata è la mente.

387. Ho detto che gl'intelligibili sparsi nella natura, quando giungono a liberarsi dalla materia e divenire atto puro, diventano intelligibili in atto e intelligenze. Questa sentenza deve esser ricevuta entro certi confini. Aristotele riduce gl' intelligibili ossia le specie alle dieci categorie. Ma avverte, che la sola specie sostanziale può essere spinta ad un atto che si costituisca da sè, e che meriti il nome di entelechia, ossia specie che ha il proprio finimento in sè medesima (1), quando le altre specie non sono che per la sostanza e però hanno un'esistenza accidentale che talora Aristotele paragona al non ente (2). Laonde le sole specie sostanziali sono eterne nella natura, e se una di esse non ci fosse stata ab eterno, o si potesse distruggere, non potrebbe più essere rinnovata (3). All'incontro le specie accidentali non è necessario che sieno eterne in atto nel mondo, bastando che ci sieno in potenza, per esservi poi attuate dalla specie sostanziale in cui sono. Quindi ancora la specie sostanziale è il massimo intelligibile (4). Quando dunque una specie sostanziale perviene ad un atto puro in cui si libera dalla materia, allora diventa intelligibile e intelligenza, e questo accade nella generazione umana rispetto all'anima che è la specie del corpo, anzi solo rispetto a quella parte dell'anima che è del tutto pura da ogni contagione di materia, e quest'è la Mente umana.

Per arrivare a quest'atto ella deve spingersi fino all'intuizione dell'essere formato, che è la Mente obiettiva. In fatti tutte le cose si conoscono *coll'essere* e col *non essere* (5); ma il non es-

(1) Ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει. *Metaph.* VI (VII), 13.

(2) *Metaph.* II (III), 2.

(3) Ἡ δὲ τῶν πρώτων αἰτίων, καὶ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ διωρίσθη εἶναι, ἡ τῆς οὐσίας ἂν εἴη τοιαύτη κτλ. *Metaph.* II (III), 2.

(4) Ὥστε διὰ τὸ ἐκεῖνον τοιόνδ' εἶναι, ἡ γένεσις συμβαίνει τοιάδε τῷ εἴδει. *De Part. Anim.* I, 1.

(5) Πολλαχῶς γὰρ ἐπισταμένων τὸ αὐτὸ, μᾶλλον μὲν εἰδέναι φαμὲν τὸν τῷ εἶναι γνωρίζοντα τί τὸ πρᾶγμα, ἢ τῷ μὴ εἶναι. *Metaph.* II (III), 2.

sere non è che la remozione dell'essere ed è a quello posteriore tanto in sè, quanto nella nostra cognizione. Ed essendo l'*essere* e il *non essere* i due termini del principio di cognizione, perciò nulla possiamo conoscere senza questo principio, da cui il vero ed il falso (1). Di questi primi termini dunque, secondo Aristotete, è la Mente. La mente umana dunque è la più eccellente tra le *specie sostanziali* che quaggiù si trovino, la quale, uscendo dalla potenza all'atto, giunse fino a toccare il primo e supremo intelligibile, l'essere, giacchè la Mente conosce toccando, *νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων* (2). E però la Mente è fine dell'Universo, e termine dell'ente che la possiede (3).

La Mente obiettiva dunque viene all'uomo dal di fuori ed è comune a tutte le menti; la subiettiva poi è nella natura, e si svolge da una specie in potenza che perviene fino all'atto della pura intuizione. Ma questa è una *specie sostanziale*, in cui le *specie accidentali* inesistono. Queste non sono necessarie alla sussistenza di quella: ma solamente possono essere in quella. Gl'intelligibili, che la mente umana va acquistando sono appunto queste sue specie accidentali; e come la specie sostanziale ha tutte le accidentali in potenza, così pure la mente umana ha in potenza tutti gl'intelligibili sparsi nella natura, e però convenientemente ella si chiama, *τόπον εἰδῶν*, e *εἶδος εἰδῶν* (4). Quindi la Mente è quella, che dà connessione e unità alla natura raccogliendo in sè in potenza e alcune volte in atto tutte le forme dalla natura, ond'è chiamata, *αἰὼν συνεχὴς* e *τάξις* (5), pensiero che Aristotele prese da Anassagora (6). Ma pretende

(1) Καθόλου γὰρ μάλιστα, καὶ πάντων ἀρχαὶ, τὰ ἀξιώματά ἐστιν. Εἰτ' ἐστὶ μὴ τοῦτο σοφοῦ, τίνος ἔσται περὶ αὐτῶν ἄλλου τὸ θεωρῆσαι τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος; *Metaph.* II (III), 2. Unde la Filosofia è la scienza contemplatrice della verità. *Ivi* II (I *Min.*), 1.

(2) *Metaph.* XI (XII), 7; VI (VII), 10.

(3) Ἀλλ' οἱ τὸ ἄπειρον ποιοῦντες, λανθάνουσιν ἐξαιροῦντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν — οὐδ' ἂν εἴη νοῦς ἐν τοῖς τοιούτοις. Ἕνεκα γάρ τινος ἀεὶ πράττει ὅγε νοῦν ἔχων. Τοῦτο γὰρ ἐστι πέρας. Τὸ γὰρ τέλος, πέρας ἐστίν. *Metaph.* II (I *Min.*), 2.

(4) *De An.* II, 7; III, 5, 8.

(5) *De Coel.* I, 9. — Ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. *Metaph.* XI (XII), 7. — Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ. Ivi, 10.

(6) Νοῦν δέ τις εἰπὼν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον.

Aristotele che Anassagora non conoscesse la Mente se non come causa motrice, e d'aver egli perfezionata la teoria coll'averla conosciuta per causa finale, con che solo s'evita che la natura del Mondo sia come una serie d'episodi staccati, come la fanno i sistemi precedenti, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (1).

388. Ed ora ci sembra di potere stabilire la principale differenza tra la Mente suprema e l'altre menti. La Mente in senso obiettivo è a tutte le menti identica e comune. Ma questa Mente obiettiva è in se stessa anche subiettiva, di maniera che l'*essere* inteso, e l'essere intelligente è il medesimo: quest'è la mente suprema che in eterno contempla se stessa. All'incontro rispetto all'altre menti l'obbietto non è il medesimo che il subietto; ma il subietto è posto dalla natura dell'universo che passa dalla potenza a quell'ultimo atto, pel quale contempla la Mente obiettiva. Questo mi sembra essere dichiarato da Aristotele stesso nel libro XII, 9 de'Metafisici. Lo scopo di questo capo è di dimostrare che la dottrina d'Anassagora non è sufficiente, cioè non basta porre la mente, come faceva questo filosofo nella natura, qual causa del mondo e della sua connessione, ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, ma che conveniva oltracciò ammetterla separata e indipendente da tutta la natura, come *causa finale*, a cui tende incessantemente la stessa natura. « Sembra, dice, che tra gli « apparenti ci sia uno divinissimo » (2): questo divinissimo

Φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων. *Metaph.* I, 3. — La censura poi che fa ad Anassagora si è di non aver fatto uso del principio da lui posto della Mente nella natura come causa del Mondo e della sua connessione, ricorrendo ad essa, come ad una macchina, quando si trova impacciato, mancandogli l'altre cause. *Ivi*, 4. È la stessa censura che gli fa Socrate, *Phaed.* p. 98. Aristotele dunque pretende d'aver aggiunto al concetto d'Anassagora il *modo* dell'operare della Mente nel Mondo, avendola riconosciuta per *causa finale*, in grazia della quale operano tutte le cose.

(1) Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν. Ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος. Ὥστε ἕτερον. Πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγομεν. Ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστί πως ὑγίεια. *Metaph.* XI (XII), 10.

(2) Δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον. *Metaph.* XI (XII), 9. — *Cf.* Ed. Schaubach, *Anaxagorae Clazom. Fragmenta* (Lipsiae, 1827), *Frag.* 8, e p. 185 sgg. — Aristotele rimprovera altrove Anassagora d'aver confusa la *mente* coll'*anima*. *De An.* I, 2.

degli apparenti è la mente d'Anassagora insita nella natura, benchè immista. Mostra dunque che qualunque Mente si ponga nella natura, ella sarà imperfetta e insufficiente. Poichè si prenderanno per Mente, o sia per divinissimo, le *specie* di cui ogni ente anche inanimato è fornito? In tal caso questo divinissimo sarà dormiente: non intenderà nulla; e allora come può essere cosa oltremodo eccellente? (1). Si prenderà per divinissimo la mente umana? In tal caso abbiamo una mente che intende, ma il cui oggetto essenziale non è identico con essa. Dunque ella sarà di sua natura in potenza, e passerà all'atto per la virtù del suo oggetto: dipende dunque da questo, e questo è ad essa superiore se le dà l'atto: essa non è ancor dunque l'essenza ottima (2). Di più: « si supponga che ci sia una Mente o una Intellezione tale per essenza (vuol forse alludere alle menti dei celesti), qual sarà l'oggetto di essa? O quest'oggetto sarà ella medesima, o qualche altra cosa, e se qualch'altra cosa, o sempre la stessa, od altra ed altra. Ma c'è gran differenza tra l'avere per oggetto dell'intelligenza il bene, o qualunque altra cosa a caso. Poichè alcuni oggetti sono sconci, e val meglio non conoscerli. Per trovare dunque una Mente ottima, conviene ancora definire il suo oggetto, che vuol essere il divinissimo, e l'onorabilissimo, e non può variare oggetto perchè scaderebbe » (3). Il che pure è detto contro Anassagora che unendo la Mente a tutta la natura, faceva che conoscesse tutte le cose naturali (4) e anche il male. Dalle quali cose conchiude Aristotele che la Mente suprema e perfettissima deve: 1° esser sempre nell'atto della contemplazione; 2° quest'atto deve avere per oggetto l'ottimo; 3° quest'ottimo deve esser ella stessa. « Se stessa dun-

(1) Εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἴη ὁ καθεύδων, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν. *Metaph*. XI (XII), 9.

(2) Εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο μύριον (οὐ γάρ ἐστι τοῦτο, ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία, νόησις, ἀλλὰ δύναμις) οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη. Διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν, τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. Ivi.

(3) Ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἡ οὐσία αὐτοῦ, εἴτε νόησίς ἐστι, τί νοεῖ; Ἢ γὰρ αὐτὸς αυτὸν, ἢ ἕτερόν τι. Καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ, ἢ ἄλλο. Πότερον οὖν διαφέρει τι, ἢ οὐδὲν, τὸ νοεῖν, τὸ καλὸν, ἢ τὸ τυχόν; Ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; Δῆλον τοίνυν, ὅτι τὸ θειότατον τὸ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει. Εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολὴ, καὶ ἡ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. Ivi.

(4) *Cf*. Schaubach. *Anaxag*. *Clazom*. *Frag*. p. 185, 186, 189 e sgg.

« que intende se essa è l'ottimo: e l'Intellezione è l'intellezione « dell'intellezione » (1).

389. All'incontro la Mente umana, che è l'ultimo atto, l'ultima specie sostanziale a cui può giugnere la natura:

1° Nascendo per un passaggio di ciò che è in potenza a ciò che è in atto, non è ella stessa il proprio oggetto, l'oggetto *τὸ κράτιστον*, la mente obiettiva, e però questa le viene dal di fuori, come quella che essendo eternamente scevra di materia, non può venire dalla natura;

2° Quindi la mente subiettiva dell'uomo è unita a un altro più eccellente di sè *ἄλλο κύριον* abitualmente, e però si chiama da Aristotele abito *ἕξις τις* (2), e quindi ha bisogno d'uscire all'atto della contemplazione, rispetto al quale è in potenza (3);

3° Quindi accade che per poco tempo (4), e con fatica (5) la mente subiettiva dell'uomo si mantenga nell'atto della contemplazione, laddove la Mente perfetta contempla se stessa immobile tutta l'eternità, *οὕτως δ'ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα* (6);

4° La mente umana uscita dalla natura come *specie sostanziale* pervenuta allo stato d'*entelechia*, non avrà per suo oggetto solamente l'ottimo, ma altre cose ancora che sono le specie della natura, le quali ella acquista coll'induzione, separandole dalla materia, che così diventano sue proprie specie accidentali, ond'ella è detta specie delle specie. E qui ha luogo la distinzione tra la *mente fattrice τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν*, e la mente *fattibile*, ossia in potenza ad esser fatta *τοῦτο δέ, ὅτι πάντα, δυνάμει ἐκεῖνα*, di cui parla Aristotele nel III, 5 dell'Anima, e final-

(1) *Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον· καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.* *Metaph.* XI (XII), 9.

(2) *De An.* III, 5.

(3) *Οὐ γάρ ἐστι τοῦτο, ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία, νόησις, ἀλλὰ δύναμις.* *Metaph.* XI (XII), 9. — L'abito essendo come medio tra la potenza e l'atto, ha qualche cosa di potenziale. *Phys.* VIII, 8.

(4) *Διαγωγὴ δέ ἐστιν, οἵα τε ἡ ἀρίστη, μικρὸν χρόνον ἡμῖν. Οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν. Ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον* κ τ λ. *Metaph.* XI (XII), 7.

(5) *Πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως.* *Metaph.* XI (XII), 9.

(6) Ivi.

mente la mente passiva ὁ παθητικὸς νοῦς, che non si deve confondere colle due prime, benchè la brevità, con cui ne parla Aristotele, non nominandola che una sola volta, abbia fatto credere universalmente ai commentatori, che la mente in potenza e la mente passiva sia la medesima. Ma se si distinguono, la dottrina acquista chiarezza.

390. In fatti supponendo che l'anima umana in cui è la mente sia giunta all'intuizione dell'Essere (Mente suprema, in senso obbiettivo):

1° Quest'intuizione o vista dell'Essere è la *Mente attiva*, perchè vedendo l'Essere conviene che per la stessa ragione l'occhio dell'anima veda tutto ciò che le si presenta come essere. La *mente subiettiva* dunque dell'uomo è attiva alla foggia degli abiti.

2° L'Essere stesso intuito, è quello che può essere variamente determinato e circonscritto, e quindi può divenire tutte l'altre specie, e questo è la *mente in potenza.*

3° Queste due menti esistono nell'uomo tostochè è costituito. Ma quando la Mente in potenza, cioè l'*essere*, viene determinato mediante i sentimenti, e la Mente in atto cioè la vista intellettiva e subiettiva dell'anima vede le *specie* ne' sensibili, allora ella acquista tali nuove specie, e queste costituiscono la *Mente passiva*.

Quindi la sola Mente passiva perisce, secondo Aristotele, colla morte dell'uomo, e non si conserva la memoria delle specie acquistate, perchè queste si vedono nelle sensazioni e nelle immagini che sono sottratte all'anima insieme all'organo corporale di cui abbisognano (1). All'incontro non perisce nè la Mente

(1) Οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς, φθαρτὸς, καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ. *De An.* III, 5. *Cf.* c. 7 e 8, dove mostra la necessità delle immagini per pensare e per giugnere alle specie intellettive. Le parole del c. 7: τὸ δὲ ἔσχατον ἓν, non indicano il senso comune, come vogliono non pochi commentatori, ma la *specie* e il *genere* che rimane nell'anima, perchè il contesto mostra che si parla dell'intelligenza, e l'altre parole che seguono, καὶ μία μεσότης, indicano la stessa Mente innata, chiamata ne' *Problemi*, XXX, 5, *organo* dato da Dio all'anima; finalmente ciò che dice di questo *unico mezzo* con cui si conosce: τὸ δ'εἶναι αὐτῇ πλείω, *De An.* III, 7, indica la stessa mente suscettiva delle specie naturali, per le quali essa acquista la denominazione di *mente patetica*.

attiva, nè la Mente in potenza, benchè rimangano senz'azione, e ciò perchè sono la stessa Mente innata.

391. E veramente, che quando Aristotele nomina come peritura ὁ παθητικὸς νοῦς, intenda le specie acquistate coll'uso dei sensi per induzione, vedesi chiaramente dall'unirla alla *memoria*, che suppone tali specie già acquistate.

All'incontro che la Mente tanto fattrice quanto *fattibile* ossia in potenza, si conservi separata dal corpo, si può provare così. Tutti i commentatori sono d'accordo nell'ammettere immortale la Mente fattrice od agente: basta dunque per noi provare che sia immortale anche la mente fattibile, ossia in potenza. Questo poi si prova dalla qualità che attribuisce Aristotele d'*impassibile*, e però priva di memoria, οὐ μνημονεύομεν δὲ ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς, tanto alla Mente fattrice, quanto alla Mente in potenza. Ora nel III, 4 dell'Anima cerca come si produca il conoscere πῶς ποτε γίνεται τὸ νοεῖν. Cercare come si produca il conoscere è lo stesso che cercare come si produca la *mente passiva*. Ma per dichiarare questo, conviene: 1° stabilire qual sia la Mente anteriormente al conoscere; 2° qual sia la Mente dopo acquistato il conoscere. La Mente anteriormente al conoscere non è solamente la *Mente fattrice* che fa il conoscere, ma anche la *Mente fattibile* cioè in potenza a conoscere. Dice dunque che questa mente, che non ha ancora ricevuto la specie « deve essere impassibile, suscettiva delle specie, e che sia queste « specie in potenza » (1). Qui parla chiaramente della Mente ancora in potenza. E dice che questa è la Mente d'Anassagora senza mistura di sorta ἀμιγῆ. Onde dice, che la sua natura è puramente il *possibile* (2), non avendo ancora niuna delle specie naturali in atto, ma solo il possibile, che è quanto dire l'*essere possibile*, che la rende capace di ricevere tali specie. Questa è quella mente, con cui l'anima pensa e percepisce, νοῦς, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή: onde evidentemente è quella che poi nel capitolo seguente si distingue in *fattrice* e *fattibile*, e che è una stessa ed identica mente, anteriore all'acquisto delle

(1) Ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους, καὶ δυνάμει τοιοῦτον. *De An.* III, 4.

(2) Ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. Ivi.

specie naturali, che poi formano la *Mente passiva*. Questa mente dunque fattrice e fattibile non si mescola al corpo, e però non ha bisogno del corpo per sussistere, e non è ancora le forme se non in potenza, *οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη*, onde la chiama il *luogo delle forme* (1). E prova che questa Mente in potenza è separata di natura dal corpo per la differenza che passa tra essa e il senso, il quale dipendendo dall'organo s'istupidisce se sente qualche cosa di troppo forte, la Mente all'opposto s'avvalora col fortemente conoscere (2), perchè è ella stessa l'intelligibile in potenza, e diventa poi l'intelligibile in atto. Si fa ancora la domanda perchè la Mente non pensi sempre, e l'attribuisce all'essere le specie unite colla materia, onde il pensiero intermittente, di cui parla Aristotele, è quello che si riferisce alle cose sensibili e materiali. Intorno a queste, dice, non pensa sempre perchè Ell'ha bisogno di fare un'operazione per arrivare a pensare queste specie, ha bisogno di separare le specie dalla materia perchè la mente se le approprî (3).

Ma per ciò che riguarda la Mente stessa, ella si intende sempre e tuttavia alla condizione dell'altre cose: poichè tutte le cose s'intendono a condizione, che sieno senza materia, semplici, immiste. Ora la Mente è tale per sè e, appunto perchè tale, rende anche l'altre cose scevre di materia e così intelligibili (4). Dunque ella si conosce sempre, e questa mente conosciuta è la Mente in senso obiettivo, il possibile, *τὸ δυνατόν*. C'è dunque sempre un atto nella mente, ed è con quest'atto primo e sostanziale che sa tutto il resto, *τῷ πάντα ποιεῖν*, ed è come abito a guisa del lume, *ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς*. Poichè come il

(1) *Διὸ οὐδὲ μεμίχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι. Ποῖος γὰρ ἄν τις γίγνοιτο, θερμὸς ἢ ψυχρὸς, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δὲ οὐδέν ἐστι. Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν.* De An. III, 4.

(2) *Ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητὸν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός.* Ivi.

(3) *Τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον. Ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην, δυνάμει μόνον ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν. Ὥστε ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς· ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις ἐστιν ὁ νοῦς τῶν τοιούτων· ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει.* De An. III, 4.

(4) *Καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν, ὥσπερ τὰ νοητά· ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης, τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν, καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ, καὶ τὸ ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστι.* Ivi.

lume, essendo in atto, rende colori in atto i colori che sono in potenza (1), così la mente fa delle specie che sono ne'sensibili e nelle cose materiali. La Mente in potenza dunque si riferisce a queste specie, ma ella in se stessa è in atto, e però rispetto a sè è *Mente teoretica* o contemplativa, di cui si può dire che l'intelligente e l'inteso sia il medesimo, τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν, καὶ τὸ νοούμενον, e che οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δὲ οὐ νοεῖ. È dunque la stessa Mente quella che è in atto e quella che è in potenza: poichè è in atto rispetto a se stessa ed è in potenza rispetto alle specie che sono unite colla materia negli enti naturali (2).

392. Aristotele si fa delle obbiezioni, che servono non poco a render chiara la sua mente, alle quali dà certe risposte, di cui non fu bene intesa generalmente la forza. Avea detto, che la mente è semplice, impassibile, e non ha nulla di comune coll'altre cose, ἁπλοῦν καὶ ἀπαθὲς καὶ μηδενὶ μηδὲν ἔχει κοινόν, secondo la sentenza d'Anassagora: come dunque ella intende, domanda, se pensare è un certo patire, chè, solamente in quanto c'è qualche cosa di comune in ambedue i termini, l'uno sembra agire e l'altro patire? (3) Oltre ciò, essendo l'intelligibile uno di specie, o che è ella stessa la Mente questo intelligibile o che questo intelligibile è diverso da essa e si trova nelle cose naturali. Se è ella stessa l'intelligibile, convien dire, che quando intende l'altre cose, ella stessa sia nell'altre cose, il che è assurdo: se poi l'intelligibile è diverso da lei, in tal caso ella sarà mista e dovrà semplificarsi prima d'essere intelligibile (4).

(1) *De An.* III, 5.

(2) La mente obiettiva è argomento di una scienza superiore alla Fisica, cioè della prima Filosofia. Ma poichè anche la mente subiettiva dell'uomo ha un'esistenza relativa ad essa, e non esiste che per essa, in quant'è mente, appartiene alla stessa scienza superiore. Domanda dunque, *De Part. Anim.* I, 1, se la Fisica dee trattare di tutta l'anima, o se qualche parte dell'anima appartiene ad una scienza più elevata, e dice che una parte, cioè la Mente, non ispetta alla Fisica, ma alla prima Filosofia o Teologia, perchè la Mente è degli intelligibili puri ed eterni, e la scienza che tratta di questi dee trattare anche della Mente che a questi si riferisce. Ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν — Τῆς γὰρ αὐτῆς (ἐπιστημῆς) περὶ νοῦ καὶ τῶν νοητῶν θεωρῆσαι, εἴπερ πρὸς ἄλληλα. κ. τ. λ. *De Part. Anim.* I, 1.

(3) Πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν· ᾗ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ, τὸ δὲ πάσχειν. *De An.* III, 4.

(4) *De An.* III, 4.

Risponde Aristotele a queste difficoltà, che l'intelligibile è nella mente stessa, ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει, e che l'intelligibile, essendo al tutto privo di materia, non può rendere mista la mente; che si dice, che la Mente intendendo patisce, unicamente perchè l'intelligibile è in essa in potenza, e quando esce all'atto è ella medesima (1). Onde tra ciò che sembra agire, cioè l'intelligibile, e ciò che sembra patire, cioè la Mente, non solo c'è qualche cosa di comune, ma c'è identità, chè è l'identica mente quella che è in potenza, e quella che poi è in atto. Non patisce dunque dalle cose esterne, ma da se stessa (dalla Mente in senso obiettivo), se questo si vuol dir patire: e da questo non procede, che la Mente subiettiva sia nelle cose esterne, poichè nelle cose c'è la materia, e però in esse l'intelligibile è solo in potenza. Se quest'intelligibile nelle cose è una specie sostanziale tale, che giunga a spogliarsi della potenza e divenire entelechia, come nella generazione umana, in tal caso egli diventa Mente, e questa Mente o entelechia è « la potenza priva di materia di tutte l'altre specie che sono nelle cose » ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμίς ἐστιν ὁ νοῦς τῶν τοιούτων (2). Dal qual luogo vedesi la connessione che pone Aristotele tra la Mente umana, e le specie che sono negli enti composti di materia e di forma. Una di queste specie sostanziali diventa Mente ed ha in potenza tutte le altre. All'occasione delle sensazioni, le altre specie che ha in se stessa, in potenza, si attuano, e così s'arricchisce di cognizioni. Le specie dunque nelle cose sono identiche a quelle nella mente (3), e sono contenute nella Mente come in una specie maggiore che è in atto, quasi accidenti della medesima, i quali possono essere in potenza e passare all'atto: « l'intelligibile dunque propriamente è uno di specie » ἕν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει, il che è quanto dire, è una specie sola, che abbraccia l'altre come sue attuazioni accidentali, e questo intelligibile unico è la Mente, che τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. Così è perfettamente congiunta la Mente colla natura delle cose mondiali: il che tuttavia non rimove le gravi difficoltà, che abbiamo già indicate.

(1) *Phys.* II, 1. Dimostra che la stessa cosa può essere attiva e passiva da se stessa.

(2) *De An.* III, 4.

(3) Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν. *De An.* III, 8.

393. La Mente dunque è di natura sua Teoretica cioè contemplatrice; questa Mente poi quando si considera *in relazione all'altre specie* che sono miste di materia e di forma, dicesi da una parte Fattrice o Agente in quanto ha virtù d'attuare in sè le specie naturali scevre di materia, all'occasione delle sensazioni, e dicesi *Mente in potenza*, in quanto ha queste stesse specie in potenza; dicesi poi *Mente passiva*, in quanto ha attuate già in sè queste specie e le conserva in atto, la qual conservazione dicesi Memoria: e questa è quella che perisce, rimanendo la Mente Teoretica, e anche la Fattrice e la Fattibile, ma senza più operare, mancando le sensazioni, onde dice *καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ*. Questa mente passiva poi è atto, quando le cognizioni sono acquistate, ma quest'atto non è continuo, ma abituale, e però ritiene ancora della potenza; può però passare alla contemplazione per un certo tempo e in que'momenti ella stessa è mente contemplativa (1).

La prima Mente dunque, fondamento dell'altre, è contemplatrice o teoretica. Ma che cosa contempla? Aristotele risponde: « il principio, senza il quale non si può conoscere nessun'altra « cosa, e questo è l'essere » (2). Questo dunque, e ciò che in lui si trova *τὰ πρωτὰ*, è il più noto per natura, ma dice, non il più noto rispetto a noi; con che non vuol negare, come abbiamo osservato, che si conosca da noi anteriormente a tutte l'altre cose, ma nol conosciamo da prima colla *mente passiva* e riflessa, e quindi quella cognizione immediata, priva di coscienza, non ci soddisfa, non pare cognizione nostra, e non è cognizione scientifica (3).

Questo principio dunque di contemplazione che ha l'anima dell'eterna e prima essenza rispetto alle specie mondiali è l'at-

(1) Della Mente passiva dunque si devono intendere queste parole: Ὅταν δ'οὕτως ἕκαστα γένηται, ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν. Τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ· ἔστι μὲν ὁμοίως, καὶ τότε δυνάμει πως· οὐ μὲν ὁμοίως, καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν· καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν κ. τ. λ. *De An.* III, 4. Questo dire ch'ella allora può conoscer se stessa si deve intendere della stessa *mente passiva* o *patetica*, che in quanto alla Prima Mente o teoretica, ella si conosce da sè (come obiettiva) ed è come luce.

(2) *Poster.* I, 2; *Metaph.* III (IV), 3.

(3) *De An.* II, 2; *Poster.* I, 2; *Metaph.* VI (VII), 4; *Nicom.* I, 4.

tività conoscitiva, e così acquista la denominazione di Mente fattrice, e poichè queste forme le ha in se stessa virtualmente comprese nel suo oggetto essenziale, acquista pure la denominazione di Mente in potenza, o quando le ha già ottenute in atto, acquista finalmente quella di Mente passiva o patetica. Tutto il sapere dell'uomo, quello che lo rende atto a far uso delle cose mondiali, ed a riflettere anche sopra se stesso, sta in quest'ultima, e però Aristotele s'applica a dichiarare la formazione della mente passiva, e di questa dice che nella vecchiezza perviene alla sua maturità (1).

394. Osserva dunque che sebbene la Mente sia la specie eccellentissima di tutte pervenuta a costituirsi come atto, entelechia, tuttavia ci sono delle altre specie sostanziali nella natura che arrivano ad attuarsi per via di generazione, il cui atto però non essendo ultimo, non ha la natura di mente. Questi atti costituiscono una certa gerarchia di basso in alto, e i loro principî moventi sono quattro, *τὸ θρεπτικὸν, τὸ ὀρεκτικὸν, τὸ αισθητικὸν, τὸ κινητικὸν κατὰ τὸπον* (2), cioè il vegetativo o nutritivo (3), l'appetitivo (4), il sensitivo, il motivo di luogo. Le quali specie sostanziali sono così connesse tra loro, che sebbene possano attuarsi in diversi enti, tuttavia le susseguenti non possono trovarsi scompagnate dalle precedenti. Nell'uomo poi nel quale c'è la specie ultima cioè la Mente, conviene che ci sieno pure quelle quattro specie anteriori e d'inferiore eccellenza, e nascendo la generazione dall'imperfetto al perfetto, dalla potenza all'atto, conviene altresì

(1) *Problem.* XXX, 5. — Ciò che soggiunge Aristotele, che, come nell'albero dopochè il frutto è pervenuto alla maturità cadono le foglie, così nella vecchiezza, formata la mente, s'intorpidiscono i sensi, si diminuisce la memoria, avvizzisce la fantasia, perchè la natura ha ottenuto il suo fine; sarebbe una sentenza lieta, qualora dopo la morte la Mente conservasse il sapere acquistato, il che pare neghi del tutto Aristotele.

(2) *De An.* II, 3.

(3) Quest'è chiamato da Aristotele ἡ πρώτη ψυχή. *De An.* II, 4.

(4) Ὄρεξις è l'impulso o istinto che hanno tutti gli enti naturali al Bene, e questo è diverso secondo la natura di ciascuno. Perciò c'è anche un *istinto cogitativo*, che è chiamato da Aristotele il *principio umano*, διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις, ἢ ὄρεξις διανοητική· καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. *Nicom.* VI, 2; Cf. *De An.* II, 3, dove attribuisce l'ὄρεξις solo agli animali, irrazionali e razionali, ὄρεξις γὰρ ἐπιθυμία, καὶ θυμὸς καὶ βούλησις.

che ultima sia la Mente a comparire in atto, e che questa anche possa sopravvivere alle altre: chè questa è il *fine* di quelle, e il fine altresì di tutta la natura (1): ma esistendo la Mente nell' uomo, questa deve ridurre in se stessa in atto le specie della natura e così rendersi Mente patetica. Per questo appunto accade, che tutte quelle quattro specie sostanziali, il vegetale, l'appetitivo, il sensitivo, il motivo di luogo, sieno parti della stessa anima di cui è la Mente. La Mente essendo nella stessa anima, e in senso subiettivo formando un chè uno col sensitivo, raccoglie da questo gli intelligibili, al sensitivo poi serve e la parte vegetale e l'appetitiva. Come poi la mente raccolga tali intelligibili per induzione, fu da noi veduto. La Mente subiettiva dunque nell'uomo, essendo diversa da'suoi proprî intelligibili, ha bisogno d'acquistarseli, nel modo detto, laddove la Mente suprema, essendo ella stessa come subietto il suo proprio intelligibile, non ha punto bisogno di ciò. E dico i *suoi proprî intelligibili*; perchè la Mente umana, uscita dalla natura, si tiene, fino che l'uomo vive, subiettivamente radicata nella natura per mezzo dell'altre parti dell'anima, e così è naturalmente ordinata a raccogliere tutte le specie naturali, che ha in sè e di cui è essa il contenente, cioè a dire ad attuarle in se medesima. Iddio all'incontro è pienamente beato di se medesimo, e quest'unico intelligibile continuamente e perfettamente da lui contemplato è tanto eccellente che tutte le specie mondiali lo deteriorerebbero se vi si mescolassero, come mescolandosi l'imperfetto col perfetto questo si deteriora. Ma la mente umana, secondo Aristotele, non attigne il sommo intelligibile, se non con languidissimo sguardo. « Poichè, dice, come gli occhi « della nottola sono al lume del giorno, così la Mente dell'anima « nostra a quelle cose che per loro natura sono manifestissime « di tutte » (2), e alla sua vita naturale ha bisogno di conoscere le specie della natura, e per questa via non solo acquistarsi le scienze naturali, ma ben ancor rendere a se stessa più note quelle cose, che per natura sono manifestissime, ma a

(1) *De Gen. An.* II, 4; *De Part. Anim.* I, 5; II, 10; *Nicom.* X, 7.

(2) Ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων. *Metaph.* I (II), 1.

noi visibili appena: « poichè l'apprendere ha luogo così in tutti, « mediante le cose che sono meno conoscibili di lor natura, a quelle « che sono più conoscibili » (1), e ciò per difetto del nostro occhio e non per difetto d'evidenza nelle cose (2). Quando poi Aristotele parla della Mente data all'anima come strumento col quale possa formarsi la scienza, non può intendere che della Mente insita nella costituzione dell'uomo; quando parla della Mente pienamente generata soltanto nella vecchiaia, è evidente che egli intende della mente acquisita o patetica (3): onde conviene che quella si distingua da questa: della prima dice che è de'soli principî, che riduce egli stesso a un primo intelligibile, della seconda dice che è di tutti gl'intelligibili *τῶν νοητῶν*; la prima ha per oggetto *τὰ τῇ φύσει φανερώτατα*, la seconda *πάντα νοεῖ*: la prima è lo strumento dell'anima *ᾧ γιγνώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ*, ovvero *ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή*, la seconda è l'effetto prodotto dall'uso d'un tale strumento ed è ella stessa tutte le specie naturali in atto: la prima è la tavoletta su cui si scrive, la seconda è le cose scritte (4): anche la tavoletta è in atto come tavoletta, ma non è ancora le cose scritte, così la mente è la prima e l'ultima (5).

395. Adunque tra il primo stato della Mente, priva delle specie mondiali e fornita solo d'un primo atto che contiene in potenza tutti gli altri, e che perciò è *δυνάμει τὰ εἴδη*, e l'ultimo stato in cui ha acquistate queste specie in atto, c'è la disciplina *ἡ μάθησις*, che è come la *generazione* nelle cose naturali, media tra una entelechia e l'altra. L'atto poi con cui si fa questa disciplina è il pensiero *διάνοια*, che è pratico, o fattivo e teoretico (6). Il pensiero pratico è il principio delle azioni umane,

(1) Ἡ γὰρ μάθησις οὕτω γίνεται πᾶσι, διὰ τῶν ἧττον γνωρίμων φύσει εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον. *Metaph*. VI (VII), 4.

(2) Ἴσως δὲ καὶ τῆς χαλεπότητος οὔσης κατὰ δύο τρόπους, οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλὰ ἐν ἡμῖν τὸ αἴτιον αὐτῆς. *Metaph*. I (II), 1.

(3) *Problem*. XXX.

(4) Δεῖ δ' οὕτος, ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. *De An*. III, 4. Cf. *Ideol*. 1100.

(5) Ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα· τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις, τέλος δ' ἡ ἐνεργεία κ. τ. λ. *Metaph*. VIII (IX), 8. — Διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος, νοῦς. *Nicom*. VI, 11.

(6) *Metaph*. V (VI), 1.

e circa lui più abiti si distinguono ne'libri morali (1): al pensiero fattivo appartiene l'arte (2): l'uno e l'altro di questi pensieri non sono delle cose necessarie, ma delle contingenti (3); ma l'Arte è sempre del vero, la Pratica poi del bene e del male (4). Oltre l'Arte, versa intorno al vero la Prudenza e la Sapienza (5), ma i due abiti che hanno per oggetto il vero necessario sono la *Scienza* e la *Mente*. Questa somministra a quella i principî; quella movendo da questi principî ragiona, cioè deduce le conseguenze, e dimostra, chè la scienza è una cognizione dimostrata (6), laddove la Mente è una cognizione intuitiva de'principî. Questi principî si raccolgono coll'induzione (7), ma questi non si potrebbero raccogliere se non ci fosse prima il luogo dove raccoglierli τόπον εἰδῶν, la tavoletta γραμματεῖον dove scriverli. Questo luogo è in atto come luogo, e questa tavoletta è in atto come tavoletta, e tale è la Mente in atto, che Aristotele dice essere data all'uomo da Dio stesso, come uno strumento con cui procacciarsi coll'induzione e col raziocinio tutte le specie della natura (8). Questa raccolta delle specie naturali fatta dall'anima coll'organo della mente, per via dell'induzione e del raziocinio,

(1) Al pensiero pratico si riferisce ὁ ὀρεκτικος νοῦς, che si dice anche προαίρεσις.

(2) L'arte si definisce ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικὴ, e si distingue dal pensiero pratico. *Nicom.* VI, 3, 4.

(3) Τοῦ δ'ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν, ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν. Ivi.

(4) *Nicom.* III, 1 segg.

(5) *Nicom.* VI, 3. — Dalla *prudenza*, φρόνησις, distingue l'*intelligenza*, σύνεσις, che le è affine, poichè la prudenza è *imperativa*, ed ha per fine ciò che si deve operare, laddove la σύνεσις o ευξύνεσια è solamente giudicativa, ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστι· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστιν· ἡ δὲ ξύνεσις κριτικὴ μόνον. *Nicom.* VI, 10 (al. 11).

(6) Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητὸν αἴδιον ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα, ἁπλῶς αἴδια πάντα, τὰ δ'αἴδια, ἀγέννητα καὶ ἄφθαρτα κ. τ. λ. — Ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτικὴ. *Nicom.* VI, 3.

(7) Ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγή ἀρχὴ ἐστι καὶ τοῦ καθόλου· ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου· εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ, ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστιν συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα. *Nicom.* VI, 3.

(8) Ἡ ὅτι ὁ θεὸς ὄργανα ἐν ἑαυτοῖς ἡμῖν δέδωκε δύο, ἐν οἷς χρησόμηθα τοῖς ἐκτὸς ὀργάνοις· σώματι μὲν, χεῖρα, ψυχῇ δὲ, νοῦν· ἔστι γὰρ ὁ νοῦς τῶν φύσει ἐν ἡμῖν ὥσπερ ὄργανον ὑπάρχων· αἱ δὲ ἄλλαι ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι, τῶν ὑφ'ἡμῶν ποιητῶν ἐστιν· ὁ δὲ νοῦς, τῶν φύσει. *Probl.* XXX, 5. Parlando della mente come organo anteriore

dopo aver prodotte le scienze naturali, perviene alla Filosofia prima, cioè alla dottrina de' principî: ritorna dunque ond'è cominciata, e poichè questi stessi principî si chiamano Mente da Aristotele, perciò il principio e il fine dell'opera è la Mente, ma il principio è la Mente insita per natura nell'anima, e il fine è la stessa Mente convalidata dal lungo esercizio (1). L'una e l'altra è de' principî; ma la prima è intuizione de' principî senza riflessione, la seconda de' principî conosciuti con riflessione e consapevolezza; la prima ha un solo principio in atto e gli altri in potenza, il più universale di tutti, l'essere; la seconda ha molti principî in atto, e non solo i primi, ma per principî Aristotele intende anche tutte le essenze specifiche prive di materia, che sono principî degli enti naturali composti di materia e di forma (2). Distingue dunque la Mente in due, poichè: « Anche la mente — dice — è degli estremi d'amendue le parti. « Chè la mente è de' primi termini e degli ultimi, ma non è « discorso. Quella che è secondo le dimostrazioni, è degl'im- « mobili e dei primi. Quella che s'esercita nelle cose pratiche

alle scienze e alle arti, non può intendersi che della Mente prima inserta nell'anima nostra. Questa Mente si perfeziona gradatamente fino alla vecchiaia, e così ad essa s'aggiunge la Mente patetica, la quale usa della scienza stessa acquistata come d'uno strumento, onde di questa dice ἔστι γὰρ νοῦ μὲν ὄργανον, ἐπιστήμη.

(1) Il vecchio, secondo Aristotele, ha più matura la mente, non perchè anche il giovane non conosca i principî di cui è la mente, ma perchè: 1° ha appresa l'arte d'usare della mente e de' principî, καθάπερ οὖν τῇ χειρὶ οὐκ εὐθὺς γενόμενοι χρώμεθα βέλτιστα, ἀλλ' ὅταν ἡ φύσις αὐτὴν ἀποτελέσῃ (προϊούσης γὰρ τῆς ἡλικίας, ἡ χεὶρ μάλιστα δύναται ἀποτελεῖν τὸ ἑαυτῆς ἔργον), τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ νοῦς τῶν φύσει οὐκ εὐθὺς, ἀλλ' ἐπὶ γέρως ἡμῖν μάλιστα παραγίνεται (*Prob.* XXX, 5); 2° ha veduti i principî nell'esperienza, e però acquistato di essi una cognizione più effettiva e applicativa, νέος δ' ἔμπειρος οὐκ ἔστι· πλῆθος γὰρ χρόνου ποιήσει τὴν ἐμπειρίαν (*Nicom.* VI, 8); 3° ne ha una persuasione maggiore, laddove nel giovane è languida la fede a' principî della sperienza, καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι, ἀλλὰ λέγουσι (*Ivi*). — Ma riconosce Aristotele che i principî comuni ed universali li conosce tanto il giovane quanto il vecchio, e a questo attribuisce potere il giovane diventare matematico e geometra, ma non sapiente nè fisico, perchè a quelle scienze bastano i principî più astratti, ἢ ὅτι τὰ μὲν δι' ἀφαιρέσεως ἐστι, τῶν δὲ αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας (*Ivi*). Cf. *Nicom.* VI, 11.

(2) *Metaph.* II (III), 3. — Ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. *De An.* III, 5.

« è dell'ultimo e contingente, e che ammette un'altra proposi-« zione. Poichè essi sono i principî di ciò, in grazia di cui si « opera, chè da'singolari l'universale. Di quelli dee esserci un « senso, e quest'è la Mente » (1). Il qual luogo, non dee già intendersi che la Mente sia lo stesso senso de'singolari, ma che sia un senso che raccoglie le *specie ultime*, che noi chiamiamo specie piene, o le specie astratte (non generi ancora) (2).

396. Per riassumere adunque, gl'intelligibili sono sparsi nella natura mondiale, congiunti alla materia, cioè alla potenzialità, che è quanto dire non pervenuti all'ultimo atto, che da intelligibili in potenza li renderebbe intelligenze. Ma cotesti intelligibili sparsi nella natura sono limitati più o meno, e niuno di essi è intelligibile illimitatamente e pienamente. La Natura dunque mancherebbe del suo comignolo e la serie degl'intelligibili mancherebbe del suo primo, se non ci fosse uno intelligibile in atto perfetto e illimitato senz'alcuna potenzialità di sorte. Questo intelligibile primo non può a meno d'esistere necessariamente, perchè ciò che è perfetto atto, è, per la stessa definizione, esistente, essendo il medesimo atto ed essere: ed esiste separato e da sè, appunto perchè non dipende da alcuna potenza e materia. Egli non è la Natura, per la stessa definizione, essendo « la Natura ciò che ha potenza e movimento ». Quest'intelligibile puro e perciò pura intelligenza è Dio, e non può avere altra natura ed essenza che quella dell'*essere puro*, poichè se qualche altra cosa gli s'aggiungesse sarebbe dipendente, e avrebbe potenzialità e materia o limitazione.

Fino che la Natura non giugne a toccare questo puro intel-

(1) *Nicom*. VI, 11 (al. 12).

(2) Che così si deva intendere questo passo, risulta da quello che era stato detto prima al c. 8 (al. 9), dove della prudenza dice : « È manifesto che la « Prudenza non è. Poichè è dell'estremo come fu detto : che il pratico è « tale. S'oppone dunque alla Mente: poichè la mente è di quei termini di « cui non si dà discorso. La prudenza è di quell'estremo di cui non si dà « scienza, ma senso, ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ « ἔστι λόγος· ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, ἀλλ᾽αἴσθησις. » Sembra dunque che si deva intendere in altro modo l'estremo toccato dalla Mente, e quello toccato dal senso animale; benchè le parole che seguono alle citate non tolgano ogni dubbio d'una contraddizione.

ligibile, niente in essa può essere intelligenza, perchè tutto rimane misto di materia, laddove è condizione dell'intelligenza, ossia della Mente, d'essere un atto privo al tutto di materia (1), e quest'atto non essendo che Iddio, la natura deve pervenire a toccare Iddio, acciocchè s'approprî quell'atto purissimo e *attualmente intelligibile*, e così anch'essa diventi intelligenza, poichè coll'avere in sè ciò che è attualmente intelligibile non può a meno d'intendere. Essendo quest'intelligibile per sè l'*essere*, la Mente è formata dall'essere. Ora quest'ultimo atto della Natura c'è sempre stato (2), e per mezzo della generazione umana si perpetua. Ma l'anima umana non tocca quest'atto che imperfettamente, e non essendo ella stessa quest'intelligibile in atto, da lui dipende come da un principio maggiore, e si distingue colla sua subiettività dal suo obietto essenziale, che le serve di stromento agli altri suoi atti. Così Aristotele dice, che Iddio ci dà la Mente (3).

Infatti conoscendo l'*essere* si possono conoscere tutte l'altre cose in esso contenute, ma senza l'essere, niente si può conoscere, perchè tutto è essere. Laonde Aristotele fa dipendere le verità dalla prima, come gli esseri dal primo essere. « Senza « la causa, dice, non conosciamo il vero. Ciascuna cosa è più « vera dell'altre quanto più inesiste nell'altre come univoca ad « esse; come il fuoco caldissimo. Poichè questo stesso è anche « la causa all'altre del calore. Laonde anche il *verissimo* ἀλη-« θέστατον è la causa alle cose posteriori d'esser vere. Laonde « è necessario, che i principî de'sempre esistenti siano sempre « verissimi. Poichè non sono già veri qualche volta, e non « hanno qualche causa di essere, ma essi sono causa di essere « all'altre cose. Laonde come ciascuna cosa è all'essere, così « ciascuna cosa è alla verità » (4).

(1) Χωρισθεὶς δέ ἐστι μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί· καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἴδιον. *De An.* III, 5.

(2) Ἀναγκη γὰρ εἶναι τι τὸ γινόμενον, καὶ ἐξ οὗ γίνεται, καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγένητον εἴπερ ἵσταται τε, καὶ ἐκ μὴ ὄντος γενέσθαι ἀδύνατον. *Metaph.* II (III), 4; Cf. *De An.* III, 7.

(3) Ἡ ὅτι ὁ θέος ὄργανα ἐν ἑαυτοῖς ἡμῖν δέδωκε δύο — Ψυχῇ δὲ, νοῦν. *Probl.* XXX, 5.

(4) *Metaph.* I (II), 1. — Nel capitolo seguente prova che ci dee essere un



397. E qui già si scorge meglio la conciliazione tra ciò che dice dell'Universale e ciò che dice del singolare. Poichè dopo avere esaltato questo sopra di quello e aver detto che in questo solo si deve cercare l'atto compiuto, involgendo quello imperfezione e potenza, sembra che in alcuni luoghi cangi il discorso e magnifichi sopra tutto l'Universale. La conciliazione è questa. Iddio primo principio è l'Essere sussistente. Questo è subiettivamente singolare. Ma l'uomo lo tocca obiettivamente, come primo ed assoluto intelligibile e questo tocco forma la Mente innata: il tocco però è debolissimo e dà una languidissima e abituale notizia dell'essere, non sufficiente all'uomo nella sua vita terrena. L'essere così conosciuto è la Mente in senso obiettivo e lo strumento, ovvero organo dato all'uomo con cui conoscere l'altre cose (1). Con questo dunque l'uomo dee acquistarsi la scienza propria di lui, cioè dee raccogliere gl'intelligibili sparsi nella natura (2). I quali intelligibili separati dalla materia (3), sono gli universali; e senza questi non si dà scienza (4). Questi poi sono l'*essere* delle cose; *τὸ ὕδατι εἶναι* è la pura specie sostanziale dell'acqua, *τὸ μεγέθει εἶναι* è la specie pura della grandezza, e così via (5). Raccogliendo dunque le specie, raccoglie l'*essere* sparso nella natura. Ma come in molti enti reali inesiste una specie comune, così in molte specie ine-

principio, ἀρχή τις, e che niuna delle cause può costituire una serie all'infinito nè ascendendo nè discendendo: se non c'è un *primo*, dice, non ci può essere alcuna causa, ὥστ᾽ εἴπερ μηδέν ἐστι τὸ πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδέν ἐστιν, e questo sì negli ordini degli enti, che in quello delle cognizioni.

(1) Questo consente con quello, che altrove dice l'*uno* esser ciò con cui conosciamo, come una misura. Ὧι γὰρ πρώτῳ γνωρίζομεν, τοῦτο πρῶτον μέτρον ἑκάστου γένους. Ἀρχὴ οὖν τοῦ γνωριστοῦ, περὶ ἕκαστον γένος τὸ ἕν. *Metaph.* IV (V), 6. Se ciò vale in un genere, dee valere il simile nell'università delle cose.

(2) Κἂν εἰ ἔστι τὴν τῶν ὄντων λαβεῖν ἐπιστήμην τὸ τῶν εἰδῶν λαβεῖν, καθ᾽ ἃ λέγονται τὰ ὄντα κ. τ. λ. *Metaph.* II, (III), 3.

(3) Aristotele, *De An.* III, 4, distingue due facoltà: quella di apprendere le cose miste di materia e di forma, e quella di separare la forma; ma non dice chiaramente che la prima di queste due facoltà suppone ed involge la seconda.

(4) *Poster.* I, 2 sgg.; *Metaph.* II (III) 2.

(5) *De An.* III, 4. — Ἡ δ᾽ οὐσία τόδε τι. *Metaph.* II, (III), 6.

siste un genere comune, e in tutti i generi poi trova comune l'essere stesso. L'essere dunque nella natura è comunissimo, se non che è più ristretto nelle specie, più esteso ne' generi, più comprensivo in quelle, meno comprensivo in questi. Ora Platone, come l'intende Aristotele, avea detto che quest'essere comunissimo esiste da sè separato dalla natura, e che gli enti della natura ne partecipano e così sono (1). Aristotele si oppone a questo, e dice che l'essere comunissimo non può esistere separato, e nè pure è un genere (2). Ma cangia piuttosto le parole che la cosa: poichè qual principio sostituisce? L'*essere* stesso, non più comunissimo, ma singolare e sussistente, al quale aspirando come a fine tutte le diverse materie della natura, giungono a parteciparne limitatamente qual più qual meno. C'è dunque l'Essere primo singolare, ma preso questo per obietto dalla Mente umana ed applicato alla natura diventa comunissimo per la ragione che questa mente riporta e identifica con esso lui tutto l'essere limitato che è sparso nella natura, cioè le specie. Queste sono *essere* come quello, ma si distinguono per la loro limitazione: così suppone che ci sia in fondo a tutto un essere solo immateriale, il quale sia limitato e illimitato ad un tempo, ma in quant'è illimitato sia Dio, in quant'è limitato sia unito colla materia e sia natura (3), allo stesso modo come suppone che la specie nella materia e la specie separata sia una e la stessa, ma in quant'è nella materia non è intelligenza, in quant'è separata è Intelligenza o Mente. Se dunque si considera l'Essere come attualissimo in se stesso, egli è singolare, prima causa finale fuori della Natura; se si considera come meno attuato, è in tutti gli esseri della Natura, e in essi è ancor

(1) *Soph*. p. 259, B. Ὥστε τὸ ὄν, ἀναμφισβητήτως αὖ μυρία ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι.

(2) Prova che l'ente e l'uno non sono *generi*, *Metaph*. II (III), 3, perchè si dicono anche delle differenze, e tuttavia sono universalissimi. Il negare che l'*ente* sia genere, apparecchia la via a fare ch'egli possa essere sussistente da sè, perchè non ha bisogno d'attuarsi nelle specie del suo genere: può dunque attuarsi in se stesso, e così rendersi singolare; mentre il genere non è altro che universale, di modo che attuandosi in se stesso, cesserebbe d'esser genere.

(3) Ἅπασα γὰρ ἴσως ἡ φύσις ἔχει ὕλην. *Metaph*. I (II), 3.

singolare: ma raccolto l'essere che è ne' molteplici della natura dalla Mente, è universale perchè ne' molti inesistente (1).

398. Trovando dunque la Mente l'Essere Assoluto, questo in quant'è sussistente, è singolare fuori della natura, ma riportato da essa mente e riscontrato alla natura, come misura comune di tutte le cose, è *comunissimo*. E però l'uomo che trae la scienza dalla natura, nulla può sapere senza l'Ente comunissimo, e la Prima Filosofia che tratta dell'Essere come essere, il dee considerare ad un tempo, dice Aristotele, e come singolare e primo, e come comunissimo. Osserva dunque Aristotele che la parola *ente* ha un primo significato, dal quale tutti gli altri derivano, e al quale tutti si riferiscono, e che perciò la scienza che tratta dell'ente dee riportare tutto ciò che dice a questo primo significato, come a un solo principio (2). L'essere dunque si considera da Aristotele, come una sola natura, *μίαν φύσιν*. Qual è dunque il primo e proprio significato di ente? Quello di *essenza sostanziale*, risponde Aristotele, chè tutte l'altre entità espresse nell'altre categorie sono posteriori ad essa (3). Di questa dunque dee propriamente trattare quella scienza che ha per oggetto l'essere come essere, e anche d'ogni altra entità, ma ad essa riferendola (4). Se l'essere dunque in questo senso primo e proprio, cioè l'*essenza sostanziale* è l'oggetto precipuo della Filosofia prima, si prende

(1) Nel III, 4, de' *Metafisici* combatte Platone e i Pitagorici, che, come vuole Aristotele, facevano dell'ente e dell'uno l'*essenza* di tutte le cose: il risultato di questa discussione si è che ci devono ab eterno essere le *essenze specifiche* insite nelle cose naturali, e che non basta a spiegare la diversità degli enti l'*essere comunissimo*.

(2) *Οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν, ἀλλὰ πᾶν πρὸς μίαν ἀρχὴν.* *Metaph.* III (IV), 2. — Dice che « appartiene ad un'unica scienza specolare non solo « intorno a quelle cose che si dicono secondo uno, ma anche intorno a « quelle cose che si riducono ad una sola natura, *ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν « λεγομένων φύσιν.* » Ivi.

(3) Laonde dice che la perpetua ricerca che occupò tutti i filosofi: « cosa è l'essere? » si riduce a quest'altra: « cosa è l'essenza? » *Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς οὐσία.* *Metaph.* VI, (VII), 1.

(4) *Πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρωτοῦ ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. Εἰ οὖν τοῦτ' ἔστιν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον.* *Metaph.* III (IV), 2.

qui l'essere ancora come un *genere*, sia come il genere universalissimo, sia come il genere dell'essenza sostanziale (1), d'altra parte la scienza non può far di meno dell'universale, e la Filosofia prima ha lo stesso oggetto della Dialettica (2). Come dunque sembra negare che l'essere sia universale? (3) Conviene osservare come Aristotele concepisca l'universale; il concetto, che s'è formato dell'universale, è inerente alla espressione greca *καθ' ὅλου*, che è come dire « ciò che si dice di tutto » onde è preso dalla *predicazione* e non dall'*intuizione*. Ora il *medesimo essere* non si predica di tutte le cose, e però *μὴ ταὐτὸ ἐπὶ πάντων*, perchè l'essere d'una cosa non è il medesimo di quello dell'altra, ma varia secondo la specie. Onde insiste su questo principio che « in quelle « cose nelle quali c'è il priore e il posteriore non è possibile « che ciò che si predica di esse, sia qualche cosa al di fuori di « esse » (4). Ciò che si predica di tali cose in un modo anteriore e posteriore (*Logic.* 440 *sgg.*), è il genere: il genere dunque non c'è propriamente fuori delle specie. Or come l'essere si predica in un modo anteriore della sostanza, e in un modo posteriore degli accidenti, non è dunque un genere comune a quella e a questi. Ma non si predicherà dunque in comune di tutte le sostanze, o anche di queste si predicherà in un modo anteriore e posteriore? Secondo Aristotele l'essere si predica in un modo anteriore della essenza attualissima, cioè di Dio, e in un modo posteriore dell'altre essenze naturali composte d'atto e di po-

(1) È la conseguenza che ne trae Aristotele stesso. Διὸ καὶ τοῦ ὄντος ὅσα εἴδη θεωρῆσαι, μιᾶς ἐστιν ἐπιστήμης τῷ γένει, τά τε εἴδη τῶν εἰδῶν. *Metaph*. III (IV), 2. Pure prima avea mostrato che l'*ente* non può esser genere, e censurato quelli che usano dell'ente e dell'uno come generi. *Metaph*. II (III), 2.

(2) Dà alla Filosofia prima lo stesso oggetto (l'ente) che alla Dialettica, salvochè dice: ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ, πειραστικὴ, περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική. *Metaph*. III (IV), 2.

(3) Καὶ διὰ τοῦτο, καὶ εἰ μή ἐστι τὸ ὂν ἢ τὸ ἓν καθόλου, καὶ ταὐτὸ ἐπὶ πάντων, ἢ χωριστὸν, ὥσπερ ἴσως οὐκ ἔστιν· ἀλλὰ τὰ μὲν πρὸς τὸ ἓν, τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς. Ivi. — I Commentatori osservano che la particella dubitativa ἴσως non toglie che qui s'esprima il vero sentimento d'Aristotele.

(4) Ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερόν καὶ ὕστερόν ἐστίν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα. E tosto appresso: Ἔτι ὅπου τὸ μὲν βέλτιον, τὸ δὲ χεῖρον, ἀεὶ τὸ βέλτιον πρότερον. Ὥστ' οὐδὲν τούτων ἂν εἴη γένος. *Metaph*. II (III), 3. Queste parole mi sembrano trasportate di luogo.

tenza: e perciò non c'è null'altro fuorchè Dio, e le sostanze naturali: non c'è un universale comune. Ma dopo di ciò torna la perplessità, perchè riconosce che: « Negl'indivisibili » — cioè nelle specie pure — « non c'è l'anteriore e il posteriore. Da queste cose « dunque piuttosto sembra, — egli continua, — che i predicati « degli indivisibili » — cioè delle specie — « sieno i principî dei « generi (1) ». Ma egli stesso s'accorge che questo è un tornare agli universali; laonde soggiunge che: « Non è tuttavia facile « il dire come essi sieno principî. Poichè il principio e la causa « dee esser fuori delle cose di cui è principio, e poter essere « separata da esse. Ma in che modo alcuno opinerà che « fuori del singolare ci sia qualche cosa tale, se non perchè « si predica universalmente e di tutti? Ora se per questo, « quelle cose, che sono più universali » — l'ente e l'uno — « si « dovranno a maggior titolo riconoscere per principî. Laonde « i primi generi » — l'ente e l'uno — « sono principî » (2).

Il fondo di questa questione « se i principî degli enti sieno gli universali o i singolari » nasce da questo. Nelle idee c'è da notarsi l'*estensione* e la *comprensione* (*Logic.* 416). Se si considerano le idee dalla parte dell'estensione, cioè dalla maggiore universalità, le più universali contengono le meno universali, e però quelle sono principî di queste. Se si considerano dalla parte della comprensione, ciò che è più comprensivo contiene quello che è meno comprensivo, e però i più comprensivi o meno universali sono i principî de' più universali (3). Quali dunque sono i principî degli enti universali o singolari (4)? Tale in sostanza è la difficoltà che Aristotele chiama « difficilissima di tutte e insieme necessarissima » *ἀπορία πασῶν χαλεπωτάτη καὶ*

(1) Ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις οὐκ ἔστι τὸ μὲν πρότερον, τὸ δ' ὕστερον — Ἐκ μὲν οὖν τούτων μᾶλλον φαίνεται τὰ ἐπὶ τῶν ἀτόμων κατηγορούμενα, ἀρχαὶ εἶναι τῶν γενῶν. *Metaph.* II (III), 3.

(2) Ivi.

(3) *Metaph.* XI (XII), 5.

(4) Καὶ πότερον αἱ ἀρχαὶ καθόλου εἰσὶν, ἢ ὡς τὰ καθέκαστα τῶν πραγμάτων, καὶ δυνάμει, ἢ ἐνεργείᾳ. *Metaph.* II (III), 1. S'osservi quell'ὡς che indica una relazione logica di modo che viene a domandare non assolutamente « se i principî sono i singolari », ma se in quanto sono singolari, in tanto sieno principî, benchè sotto un altro aspetto possano essere universali.

ἀναγκαιοτάτη (1): egli la presenta sotto molti aspetti, e la fa comparire come questione diversa (2); ma in nessun luogo ne dà una chiara e diretta soluzione: convien raccogliere a fatica quella sentenza ch'egli avrà probabilmeute insegnata apertamente nella scuola.

399. Noi non dubitiamo, che sia quella che abbiamo già data, e che ripeteremo in altre parole. Ci sono delle cose che si predicano d'altre, e queste devono avere un subietto di cui si predicano, e che egli stesso non si predica. Il subietto e il predicato sono relativi, e l'uno non istà senza l'altro, onde suppongono una composizione di materia, — subietto, — e di forma, — predicato — (3). Parliamo delle sole forme o essenze sostanziali, alle quali le accidentali si riducono (4). Le forme o essenze sostanziali, oltre essere nella natura, esistono anche separate nella Mente. Le forme dunque si possono considerare sotto due rispetti: 1° in se stesse, pure da materia, e sotto questo aspetto cia-

(1) *Metaph.* II (III), 4. Poco prima avea chiamato τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλείστην ἀπορίαν la ricerca « se l'uno e l'ente, come dicono i Pitagorici e Pla« tone, non sia altro, ma solo l'essenza degli enti; ovvero no, ma un altro « chè sia il subietto, come Empedocle dice l'amicizia, altri il fuoco, l'acqua « o l'aria » (c. 1). Alla questione da noi formulata si riducono quasi tutte quelle che accenna Aristotele in questo libro delle *Aporie*.

(2) A ragion d'esempio, s'osservi ciò che dice, *Metaph.* VI (VII), 13; e IX (X), 2, per dimostrare che niun universale può essere un'*essenza*, μηδὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι, vedesi ch'egli move dalla considerazione della *comprensione*, osservando che nell'universale non c'è tutto l'ente, mancando il proprio. E questo è il principale aspetto in cui considera le idee Aristotele, laddove Platone le considerò quasi esclusivamente dall'aspetto dell'*estensione*, e però alle estesissime diede un luogo più eminente, come contenenti le altre. È però da notarsi che ne' luoghi dove Aristotele nega all'universale l'essere un'essenza sostanziale lo considera soltanto come predicabile κατηγόρημα μόνον, e che perciò sotto la parola τὸ καθόλου non comprende la *specie sostanziale*, ossia la forma, che separata ed in sè considera come uno, indivisibile, singolare (Cf. *Metaph.* VI (VII), 3); ma comprende solo il genere e tutto ciò che è più esteso della specie sostanziale, onde dice che gli universali non possono essere οὐσίαι χωρισταὶ τῶν ἄλλων, mentre delle specie sostanziali dice il contrario.

(3) Καὶ ἀπείρῳ, οὐδέν ἐστιν εἶναι. *Metaph.* I (II), 2. L'indefinito per Aristotele è la materia.

(4) Οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἐστιν, οὔτε καθ' αὑτὸ πεφυκός, οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας. *Metaph.* VI (VII), 1.

scuna è perfettamente *una*; e 2° o congiunte nella materia, nel quale aspetto una sola *forma* veste più materie, ed essa è da Aristotele rassomigliata al maschio che feconda più femine (1). Stabilisce dunque Aristotele l'unità dell'*essenza sostanziale*, giacchè essendo essa puro essere, e l'essere essendo indiviso dall'uno, anch'essa è una, e singolare in se stessa e pienamente determinata (specie piena?) (2). Ed è così che l'uomo intende, perchè c'è l'*uno* in più enti naturali (3), cioè la specie sostanziale che è una e singolare e che rimane nell'anima, fornita di mente, in occasione della sensazione (4). Onde a questa specie attribuisce ad un tempo d'esser *uno*, e d'esser universale. « Noi, « dice, in tanto conosciamo tutte le cose, in quanto c'è in esse « un chè uno e medesimo, e universale » ᾗ γὰρ ἕν τι καὶ ταὐτὸν, καὶ ᾗ καθόλου τὶ ὑπάρχει, ταύτῃ πάντα γνωρίζομεν (5). Di che consegue, che se tutte le cose si conoscono, è uopo che in tutte ci sia ἕν τι καὶ ταὐτὸν καὶ ᾗ καθόλου, il che non può esser altro che l'essere comunissimo.

400. Ma s'osservi attentamente, che Aristotele usa, senz'accorgersi, in due significati diversi τὸ καθόλου: poichè talora lo considera manifestamente come un *predicato*, e allora dice, che non può esistere separatamente, perchè suppone un subietto; talora poi lo considera come quell'essenza sostanziale che, essendo una, è causa a più cose di essere, e di essere uno (6),

(1) *Metaph*. I, 6. Ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων, ἓν ὂν πολλὰς ποιεῖ. E dopo recato la similitudine del maschio unico che feconda più femine, dice: καίτοι ταῦτα μιμήματα τῶν ἀρχῶν ἐκείνων ἐστί. Ma una semplice similitudine non ispiega sufficientemente questa imitazione e partecipazione delle forme, e da per tutto Aristotele stesso la lascia nell'oscurità.

(2) L'essenza è essente assolutamente, ὥστε τὸ πρώτως ὂν, καὶ οὐ τὶ ὂν, ἀλλ' ὂν ἁπλῶς, ἡ οὐσία ἂν εἴη — e singolare subietto degli accidenti — διότι ἐστί τι ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον, ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ. *Metaph*. VI (VII), 1.

(3) Ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ, τὸν τῆς οὐσίας λόγον ἐνυπάρχειν. *Metaph*. VI (VII), 1.

(4) Insegna che nulla s'intende fino che l'anima non è arrivata agl'*indivisibili*, οὐ γὰρ οἷόν τε εἰδέναι, πρὶν εἰς τὰ ἄτομα ἐλθεῖν, καὶ τὸ γινώσκειν οὐκ ἔστι. *Metaph*. I (II), 2; *Poster*. II, 19.

(5) *Metaph*. II (III), 4.

(6) *Metaph*. IX (X), 1, dice in questo senso che τὸ καθ' ὅλου è il *primo uno*, causa dell'unità alle essenze, ὥσθ' ἓν ἂν εἴη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις αἴτιον τοῦ ἑνός.

e a questa concede d'esistere separata (1). In tal caso non è più il predicato d'un altro subietto, ma è l'*essere* della cosa stessa. Tutte le altre cose accidentali si predicano di questa specie sostanziale, e sotto questo aspetto, ella diventa subietto, ma ella stessa si predica della materia (2), e sotto questo aspetto ella stessa diventa predicato, e predicato universale, perchè si può

(1) Τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων, οὐδὲν χωριστὸν· αὕτη δὲ μόνη. *Metaph.* VI (VII), 1. Καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν, καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ. Ivi, 3. — Quivi medesimo assegna quattro significati principali alla parola οὐσία: 1° di *quiddità*, τὸ τί ἦν εἶναι; 2° di *universale*, τὸ καθόλου; 3° di *genere*, τὸ γένος; queste tre cose, dice, sembrano essere οὐσία a ciascuna entità, ἡ οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστῳ; 4° di *subietto* di queste tre cose, τούτων τὸ ὑποκείμενον.

(2) Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα, τῆς οὐσίας κατηγορεῖται· αὕτη δὲ τῆς ὕλης. Aristotele riconosce che questa non è che una maniera di concepire, non consentanea alla verità della cosa; « se si fa astrazione, dice, dalla lunghezza, larghezza, profondità, ecc., non resta che la materia; onde sotto questo aspetto, οὕτω σκοπουμένοις, la sola materia sarebbe la sostanza ». Ἀλλὰ μὲν αφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, οὐδὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τι ἐστι τὸ ὁριζόμενον ὑπὸ τούτων. Ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπουμένοις. Ma s'accorge che è impossibile che la materia sia l'οὐσία, perchè l'οὐσία, l'essenza sostanziale, dee potere star da sè, il che non può la materia, ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν, καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ. Non resta dunque se non che la essenza sostanziale sia la *specie*, e il composto di *specie* e di *materia*. Διὸ τὸ εἶδος, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν, οὐσία δόξειεν ἂν μᾶλλον εἶναι τῆς ὕλης. Ma il composto non è che posteriore alla forma, perchè è sostanza a cagion di questa ὑστέρα γὰρ καὶ δήλη, onde lasciato il composto da parte, parla della sola forma, come vera e prima essenza.

Ora qui ritratta la definizione che avea data della essenza: « ciò che non si predica d'un subietto, ma di cui si predicano l'altre cose », e la dice insufficiente, perchè, secondo una tale definizione, la materia prima sarebbe l'essenza. Ma il carattere di questa è « di poter esser separata e determinata, τὸ τόδε τι ». L'*essenza* dunque, secondo Aristotele: 1° è anteriore alla materia e al composto; 2° è in se stessa una e determinata; 3° è quella che *determina* la materia e la fa essere « un qualche cosa »; 4° è la causa o principio della materia e del composto; 5° è il subietto degli accidenti ossia delle specie che appartengono alle altre categorie. Ora, in quanto l'essenza specifica è unita alla materia, in tanto fa logicamente l'ufficio di *predicato* della materia e di *universale*: in quanto si riferisce agli accidenti fa ufficio di *subietto*: in se stessa poi è una, determinata, indipendente e separata dalla materia. V. *Metaph.* VI (VII), 3 segg.

Conviene osservare che queste distinzioni si riferiscono alle *essenze* dei sensibili, οὐσίαι τῶν αἰσθητῶν, poichè Aristotele distingue queste, come ab-

predicare di più materie, rimanendo ella una ed identica. Ma la materia non esiste se non per lei e però non è un subietto indipendente da lei: ella dunque è antecedente al subietto materia, e in quant'è antecedente non è predicato, perchè il predicato è relativo e contemporaneo ed anzi posteriore al subietto (1). Sotto questi diversi aspetti, ne' quali si può riguardare la specie sostanziale, disputa lungamente e ritorna spesso Aristotele, opponendo ragioni a ragioni, e non venendo mai a una retta e del tutto esplicita conclusione.

Del rimanente, la conclusione si è che Aristotele tiene costantemente divise le *specie*, sparse nella natura, dalla *specie massima* divisa da essa totalmente: eterne quelle e questa, ma quelle dipendenti da questa, perchè poste in atto dall'appetito insito nella materia o potenza, che costituisce la natura e s'avvicina a quella, ma imperfettamente (2). Essendo le specie che sono sparse nella natura determinate, distinte ab eterno, inconfusibili, esse formano, come una serie, e non hanno altra unità se non quella del numero (3). Ora, come ciascun numero ha unità, perchè si concepisce come contenuto nell'uno; così le diverse specie della natura hanno unità, perchè contenute nella specie massima, cioè nell'essere, che è una. Infatti non esisterebbe un numero se non fosse concepito come uno, non fosse informato dall'unità: così le specie non avrebbero nè continua-

biamo già notato, dalle essenze pure e non congiugabili colla materia, come sono le Menti.

Per altro, talora, considerando le idee sotto l'aspetto dell'*estensione*, dice che l'universale è più essenza del singolare. Ἔτι ἄλλως τὸ γένος μᾶλλον τῶν εἰδῶν, καὶ τὸ καθόλου τῶν καθ' ἕκαστα. Τῷ δὲ καθόλου καὶ τῷ γένει καὶ αἱ ἰδέαι συνάπτουσι. Κατὰ τὸν αὐτὸν γὰρ λόγον οὐσίαι δοκοῦσιν εἶναι (*Metaph*. VII (VIII), 1), parole che sembrerebbero piuttosto appartenenti a Platone, che ad Aristotele.

(1) Cf. *Metaph*. VII (VIII), 2, dove si dice che l'atto si predica della materia : ora l'atto è anteriore, secondo Aristotele, d'essenza, di concetto, e, assolutamente parlando, anche di tempo alla materia; l'atto perfetto dunque è come subietto di se stesso.

(2) Διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν, ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν, οὐ πᾶν δὲ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. *De An*. III, 10; *Metaph*. II (III), 2; *Phys*. I.

(3) *De An*. II, 3; *Nicom*. I, 11; X, 7.

zione nè unità, se tutte non fossero contenute nell'essere. E poichè la mente in senso obiettivo è l'essere, perciò Aristotele or dice della mente suprema che forma la continuità e l'unità delle cose e de' tempi, ora lo stesso dice della mente nell'uomo (1).

401. E quest'è la ragione, per la quale Aristotele ora parla d'un principio solo, e or tosto appresso converte il discorso di singolare in plurale parlando di più principî (2). La ragione si è che *ἡ δὲ νόησις, τὰ νοήματα;* l'intellezione, essendo una, è insieme obiettivamente molti intelligibili, come un numero è uno ed è insieme molte unità, *ταῦτα δὲ τῷ ἐφεξῆς ἕν, ὡς ὁ ἀριθμός,* e lo stesso che dell'intellezione, che è l'atto, è a dir della mente che è la potenza, *ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχής ὥσπερ καὶ ἡ νόησις.* Se dunque considera l'essere come contenente, Aristotele parla d'un principio solo, se considera l'essere come contenuto ne parla come fosse più principî. È ancora l'*uno* formale de' Pitagorici e di Platone. Ancora i principî, dice, sono i medesimi secondo la loro ragione *ἢ τῷ ἀνάλογον.* Questa ragione comune è la contenente, l'essere in cui tutti si risolvono.

Di che procede che dove si trova l'uno, ivi si trovi il primo, e dove il primo ivi anche l'universale. Infatti ne' soli enti della natura non si trova il primo universale, *πρῶτον τὸ καθόλου* (3). E veramente, essendo gli enti in numero finito, il *comune* che è in essi, è comune bensì a quel numero di enti esistenti, ma non è *universale*, estendendosi questa parola a un numero infinito d'individui. Quindi a ragione Aristotele ne cerca il fondamento nell'Essere supremo. E dice che « se non c'è qualche « altra essenza fuori di quelle che sono nella natura, la scienza « di questa è la prima scienza. Ma se c'è una qualche essenza « immobile, questa è anteriore, e c'è una Filosofia prima. E « così universale, perchè prima » (4). Fa dipendere dunque

(1) Ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχής, ὥσπερ καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις, τὰ νοήματα· ταῦτα δὲ τῷ ἐφεξῆς ἕν, ὡς ὁ ἀριθμός, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ μέγεθος. Διόπερ, οὐδ' ὁ νοῦς οὕτω συνεχής, ἀλλ' ἤτοι ἀμερής, ἢ οὐχ ὡς μέγεθός τι συνεχής. *De An.* I, 3; Cf. *De Coel.* I, 9.

(2) Ἀλλὰ μὴν ὅτι γ' ἐστὶν ἀρχή τις κ. τ. λ. *Metaph.* I (II), 2.

(3) *Metaph.* III (IV), 4.

(4) Ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις, πότερόν ποθ' ἡ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστίν, ἢ περί

l'esistenza dell'universale dall'esistenza del primo ente. Non basta dunque per Aristotele, acciocchè ci sia l'universale, che colla mente s'astraggano le specie dalla natura: questo fa anche il Matematico; ma le entità che ne cava non sono separabili e indipendenti dalla materia, e però non danno il vero e puro universale, nè costituir possono una scienza universale (1). La scienza universale dee trattare « dell'ente come ente, e « della quiddità, e degli universali inesistenti nell'ente come « ente », *καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα καθόλου, ᾗ ὄν* (2). Secondo Aristotele adunque l'universale si riduce all'essere come essere, e l'essere come essere non esiste separato nella natura, ma esistono delle specie unite alla materia le quali non sono universali, se non sono contenute nell'essere. Questo deve esister dunque come causa suprema separata dalla natura, e come cosa divina. E qui di novo si alterna in Aristotele il discorso in singolare e il discorso in plurale per la ragione detta. « La prima » — scienza, dice, — « è « intorno i separati ed immobili. È poi necessario che tutte le « cause sieno eterne, e queste sopra tutto: poichè queste sono « cause ai fenomeni divini » — gli astri. — « Onde le filosofie teo« retiche saranno tre: la Matematica, la Fisica e la Teologica. « Poichè non è già oscuro, che se dovecchessia c'è il divino, « *τὸ θεῖον,* quest'è in una tale natura. E la scienza eccellentissima « dev'essere intorno al genere eccellentissimo, *περὶ τὸ τιμιώτατον* « *γένος* » (3). Ma tra le cause eterne quella che è separata e di tutte le altre più divina è la finale (4), e la causa finale ultima e separata è il Bene, ossia il Dio supremo. La Prima Filosofia dunque, che è universale e tratta degli universali altrettanto che la Dialettica (5), ma più profondamente, tratta specialmente di Dio e del Bene (6), e perciò si chiama Teologia.

τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν — Εἰ δέ ἐστί τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη· καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη. *Metaph.* V (VI), 1.

(1) *Metaph.* V (VI), 1; *Cf.* XIII e XIV.

(2) *Metaph.* V (VI), 1.

(3) Ivi.

(4) *De Part. Anim.* I, 1.

(5) *Metaph.* III (IV), 2.

(6) *Metaph.* I, 1.

402 Per trovare dunque il fondo della dottrina aristotelica, conviene investigare com'egli assegni alla Filosofia prima, quale unico oggetto: 1° il trattare del supremo Essere, certamente singolare, essendo attualissimo, senz'alcuna potenzialità, e quindi incapace di essere in modi diversi; 2° e il trattare dell'*universale*. Come Dio e l'universale è un unico oggetto? Ecco quello che Aristotele non dice che oscuramente, e dove sta pure il nodo della dottrina.

Quante sono le essenze, dice, tante sono le parti della Filosofia (1). L'essenza di cui tratta la Filosofia prima, è l'immobile e separata dalla natura. Ma d'altra parte, l'oggetto di questa filosofia è l'essere come essere. Dunque l'essere come essere è quell'essenza immobile e perfetta a cui appartiene il nome di Dio. Ma anche le specie ossia i generi delle cose naturali sono essere, *ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχοντα τὸ ὄν, καὶ τὸ ἕν*. La Filosofia dunque tratta d'un'essenza che contiene le specie, come il circolo contiene il poligono, e però tratta anche delle specie e de' generi diversi, e de' contrarî e delle negazioni, non per parti, come fanno le scienze speciali, ma in quanto sono essere, *ἐπεὶ δὲ πάντα πρὸς τὸ πρῶτον ἀναφέρεται, οἷον ὅσα ἓν, λέγεται πρὸς τὸ πρῶτον ἕν, ὡσαύτως φατέον καὶ περὶ ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου καὶ τῶν ἐναντίων ἔχειν* (2).

403. La filosofia prima dunque è scienza universale, perchè tratta dell'essere non solo in quanto è essenza sussistente, ma in quanto è universale. Laonde riferendo le opinioni intorno a quella scienza a cui s'appartiene il nome di sapienza, le assegna questi caratteri: 1° che in essa si conoscano in qualche modo tutte le cose; 2° e le più difficili; 3° e le più certe; 4° e che con essa si possa conoscere ed assegnare le cause; 5° e che sia tale che si cerchi per sè stessa, cioè unicamente per saperla, e non per altro. Ora questi cinque caratteri si riscontrano nella scienza che tratta dell'*Universalissimo* che è l'essere come essere. « Il sapiente, dice, è quello massimamente che sa tutte le cose

(1) Καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστιν, ὅσαι περ αἱ οὐσίαι. *Methap.* III (IV) 2. — Ἕκαστον δὲ τὸ γένος ὄν. *Ivi*, 3.

(2) *Metaph.* III (IV), 2.

« πάντα com' è possibile, non avendo la scienza di ciascuna « d'esse μὴ καθέκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν » (1); dove esclude manifestamente dalla scienza più sublime il conoscimento degli enti singolari, riponendola nel conoscimento di quell'universale che tutti gli contiene. « Il sapere tutte le cose πάντα ἐπίστασθαι — « soggiunge — si trova necessariamente in colui che ha la scienza « universale τῷ ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην. Perchè costui sa « in qualche modo tutti i subietti ». E continua a provare che in quegli che sa l'universalissimo o gli universalissimi si riscontrano anche gli altri quattro caratteri del sapiente: « E anche, « dice, gli universalissimi sono per poco i più difficili a cono- « scersi dagli uomini, come da' sensi remotissimi. Le certissime « poi tra le scienze sono quelle de' primissimi » — intende sempre gli universalissimi — « poichè quelle che di più pochi » — principî — « son più certe di quelle, che si formano d'altre aggiunte, come « l'Aritmetica della Geometria. E quella è più insegnativa, che « specola intorno le cause. Poichè coloro insegnano, che asse- « gnano le cause ai singolari. Intendere poi e sapere in grazia « de' medesimi, sopratutto si trova in quella scienza che si « volge intorno a ciò che è massimamente scibile τοῦ μάλιστα « ἐπιστητοῦ. Chè quegli che elegge il sapere per sè stesso, eleg- « gerà quella che è massimamente scienza. Ora quelle cose che « sono massimamenie scibili sono i primi e le cause τὰ πρῶτα « καὶ τὰ αἴτια. Poichè per questi e da questi l'altre cose si cono- « scono, ma non questi per via de' subietti διὰ τῶν ὑποκειμένων. « La principalissima delle scienze, e più principale di quella « che somministra » — cioè offerisce i mezzi, — « è quella che « conosce perchè ciascuna cosa si deva operare. Quest'è il bene « di ciascuna cosa τὸ ἀγαθὸν ἑκάστου: universalmente, l'ottimo « in tutta la natura ». E in appresso dice, che questa scienza l'ha Iddio ed è delle cose divine τῶν θείων. « Poichè — sog- « giunge — sembra che Iddio sia causa a tutte le cose, e un « certo principio, ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τὸ αἴτιον πᾶσιν εἶναι καὶ « ἀρχή τις » (2).

404. Si osservi su questo luogo importante, che dalla prima

(1) *Metaph.* I, 2.
(2) Ivi.

e suprema scienza vengono sempre esclusi i subietti, e certamente vuol dire la materia considerata come subietto degli enti naturali. Per aver questa scienza non fa bisogno conoscere i singolari enti numericamente distinti in natura, μὴ καθ' ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν. I subietti materiali non si conoscono per se stessi, ma quello che li fa conoscere è l'*universale* oggetto della prima scienza, οὗτος γὰρ οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα. In fatti, esclusa la materia, non ci rimane che la specie pura, che è già un universale, in quanto essendo unica può unirsi a più materie, e così esser causa formale di più enti distinti numericamente. Ma questa scienza suprema non si ferma a questo primo universale, va agli ultimi che sono l'ente e l'uno, ond' ha per oggetto, τὰ μάλιστα καθόλου, e questi Aristotele li dice i più rimoti da' sensi, πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστι. Ora questi universalissimi, e da' sensi remotissimi, che si riducono all'essere, sono ciò che è massimamente scibile, τὸ μάλιστα ἐπιστητὸν. Ora ciò che è massimamente scibile non riceve l'essere scibile da altri, ma è per sè scibile; e in ciascun genere, secondo Aristotele, ciò che è massimo è quello che dà agli altri della propria natura. Così ciò che è massimamente scibile, dà all'altre cose scibili l'essere scibili; ciò che è scibile per sè, dà all'altre cose scibili d'esser scibili per partecipazione. Dice dunque: διὰ γὰρ ταῦτα, καὶ ἐκ τούτων τ'ἄλλα γνωρίζεται, ἀλλ'οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων. L'universalissimo dunque, cioè quello che è massimamente scibile e remotissimo da' sensi, deve esser conosciuto dall'uomo prima, acciocchè questi possa poi raccogliere da' sensi la scienza sua propria per induzione, e quello perciò è la mente in atto, ὁ νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς.

Di poi l'universalissimo, o gli universalissimi che sono ciò che è scibile al sommo grado, è anche quello che contiene i primi che cadano nel pensiero e le cause, μάλιστα δὲ ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια. Certamente conviene anche qui lasciar da parte la causa materiale, perchè non merita nè pure a vero dire la denominazione di causa, avendo ella stessa bisogno d'una causa per esistere, cioè della forma, e non essendo essere, ma solamente una cotal potenza all'essere. Riguardo all'altre tre, se la *specie* è la causa prima e immediata degli enti naturali, l'*universalissimo* sarà la causa ultima di quest'ordine, la specie di

tutte le specie (1), il che ci ricaccia alla dottrina di Platone, che l'*uno* sia la forma o causa formale delle specie. Ma in quest'universalissimo la cui scienza è chiamata da Aristotele θεία τῶν ἐπιστημῶν e τῶν θείων, e θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη, c'è anche il Bene, la Causa Finale, e propriamente tra le cause finali l'ultima τὸ ἄριστον. Ora questa è anche l'ultima causa motrice ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (2), e questa immobile, appunto perchè è l'intelligibile per sè, e appetibile perchè intelligibile, τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον (3). Ora questa è l'una delle tre essenze sostanziali ammesse da Aristotele, l'essenza sostanziale immobile, ἀΐδιον οὐσία, ακίνητον (4).

Se dunque tutto ciò è l'universale anzi l'universalissimo; convien dire, che Aristotele prenda indubitatamente in altro senso l'universale, quando dice che « nessuno degli universali esiste « separato dai singolari » (5), e che gli universali non sono essenze sostanziali, e non indicano essere, ma semplicemente modo di essere (6). Parmi che i luoghi frequenti in cui s'e-

(1) *Metaph.* I, 3.

(2) *Methap.* I, 3. La causa finale è detta anche *causa del conoscere*, a quelli che ne sono capaci. *Metaph.* IV (V), 1. Πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γνῶναι καὶ τῆς κινήσεως αρχὴ, τ' ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν; e dice anche il *male*, per la ragion de' contrari, come altrove dice, che si conosce coll'ente e col non ente.

(3) *Metaph.* XI (XII), 7.

(4) Ivi, 6.

(5) Ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρὶς. *Metaph.* VI (VII), 16.

(6) *Metaph.* III, 6; VII, 13; XIII, 10. — Questa maniera di parlare indica manifestamente, che per universale intende ciò che si predica dell'*essenza sostanziale*, e però intende gli accidenti. Infatti questi soli, secondo Aristotele, esprimono il *modo di essere:* Ἅμα, dice (τὸ ποιὸν ἢ ποσὸν) δ' οὐδ' ὄντα, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ταῦτα, ἀλλὰ ποιότητες καὶ κινήσεις (*Metaph.* XI (XII), 1). Il che si conferma con questo passo: « L'ousia si dice essere come il subietto, e la quiddità, « e ciò che risulta da questi due, e l'universale » (*Metaph.* VI (VII), 13; *Cf.* c. 3). Qui c'è: 1° τὸ ὑποκείμενον, la materia; 2° τὸ τί ἦν εἶναι, la forma sostanziale; 3° τὸ ἐκ τούτων, il composto di materia e di forma; 4° τὸ καθόλου l'universale, che non potendo esser niuno de' tre primi, rimane che esprima l'accidente di qualunque delle nove categorie, che si predica dell'essenza sostanziale. Nega per ciò appunto che l'universale sia essenza sostanziale, e che dall'universale si formi la sostanza, che procederebbe in tal caso dalla *qualità*, ἐκ τοῦ ποιοῦ. Nega lo stesso della materia. Rimane dunque che il nome di essenza sostanziale rimanga solo alla *specie* sostanziale, e al *com-*

sprime in questo modo, e rifiuta le idee separate di Platone, abbian fatto gabbo ai Commentatori, e impedito che s'intendesse pienamente la sentenza Aristotelica.

405. È dunque da osservare attentamente, che Aristotele prende qui l'universale in senso di *qualità comune* agli enti, e nega che ciò che è comune agli enti possa essere la loro essenza, e nega questo per la stessa ragione, anche de' comunissimi, l'ente e l'uno, οὔπω δὲ οὐδὲ ταῦτα, εἴπερ μηδ' ἄλλο κοινὸν μηδὲν οὐσία. Ma si osservi che cosa immediatamente soggiunge: « Poichè in veruna cosa esiste l'essenza, se non in sè stessa, « e in quello che l'ha, di cui è essenza » οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία, ἀλλ' αὐτή γε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτὴν, οὗ ἐστιν οὐσία (1). Non nega dunque, che l'essenza, oltre inesistere nell'ente (composto σύνολον) di cui ella è essenza, esista anche in se stessa: anzi questa è la costante dottrina ch'egli professa: « Tutte le essenze in« composte, dice, esistono in atto e non in potenza: altramente « si genererebbero, e si distruggerebbero: ora lo stesso ente « non si genera nè si corrompe » (2). E per essenze incomposte (τὰς ἀσυνθέτους οὐσίας) intende tutte le specie, separate che sieno dalla materia, le quali sono puro ente, ente determinato. Ma quest'esistenza separata che dà all'essenza, questo inesistere in sè stessa, intende che sia soltanto nella mente umana, e che una sola essenza esista al tutto separata e da sè, e questa, come dicevamo, è la stessa mente. Accorda dunque a Platone che la *specie* esista eternamente in atto, ma solo nell'ente di cui è specie unita colla materia, e nella mente umana come incomposta. Ma gli nega, che questa sia un *universale* nel senso di comune, perchè considerata in sè stessa è una, ed è quella che dà l'unità alla materia; considerata poi nelle cose in ciascuna di esse è unica di novo. Ma il pensiero paragonando

posto: ma la specie o sola, o nel composto è individua e singolare. — Si fa l'obbiezione che l'essenza sostanziale sia in più composti, e risponde che è comune la ragione λόγος della sostanza (Cf. *Categ.* 5), ma che tuttavia c'è qualche cosa nell'essenza sostanziale, che non ha una ragione comune.

(1) *Metaph.* VI (VII), 16.

(2) Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς ἀσυνθέτους οὐσίας. Οὐ γάρ ἐστιν ἀπατηθῆναι· καὶ πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει. Ἐγίνοντο γὰρ ἂν, καὶ ἐφθείροντο· νῦν δὲ τὸ ὂν αὐτὸ οὐ γίνεται, οὐδὲ φθείρεται. *Metaph.* VIII (IX), 10; Cf. Ivi, c. 8, 9; *Nicom.* VI, 3.

queste cose tra loro trova il *comune*: quest'è una vista del pensiero, e non è cosa che appartenga nè all'essenza separata, nè all'essenza propria de' singoli enti dov'è unita con materie diverse. Nè si può dire tampoco che la specie separata, e la specie negli enti sia una specie comune (il che condurrebbe all'infinito), perchè la specie separata è anteriore, e la specie negli enti è posteriore, e tra l'anteriore e il posteriore non c'è il comune: questo non essendoci che tra gli uguali. E veramente egli stabilisce, che comune non si può dire, se non ciò che si trova simultaneamente ne' molti (1). Ma l'*uno*, a ragion d'esempio, si dice bensì di molti, ma non simultaneamente (2), perchè si concepisce l'essenza dell'uno anteriormente ai molti, e de' molti si predica posteriormente: ora tra ciò che è anteriore e ciò che è posteriore non c'è il comune, secondo Aristotele (3). Conchiude dunque « esser cosa evidente che niuno « degli universali esiste separato fuori de' singolari » (4), pigliando la parola « universale » per *comune*.

(1) Τὸ δὲ κοινὸν ἅμα πᾶσι πολλαχῇ ὑπάρχει. *Metaph*. VI (VII), 16.

(2) Ἔτι εἰ τὸ ἓν πολλαχῇ, οὐκ ἂν εἴη ἅμα. Ivi.

(3) Contro Platone altresì dice che l'uno e l'essere non possono costituire l'essenza degli enti, perchè dice « l'essenza dell'uno è una, e gli enti, la cui essenza è una di numero sono numericamente un solo ente » (*Metaph*. VI (VII), 16): se dunque l'uno fosse l'essenza degli enti, tutti sarebbero un solo ente, il che è impossibile. Dal quale argomento si vede che è sentenza d'Aristotele, che, « l'essenza sia una numericamente », ed è per questo che l'ἕκαστον o l'αὐτοέκαστον è continuamente applicato alle *specie*, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον (*Metaph*. I, 6; Cf. *Mag. Mor*. I, 1; *Nicom*. I, 4; *Metaph*. XIV, 8), il che genera gran confusione, confondendosi facilmente l'*individuo reale*, colla *specie individua*, come abbiamo già osservato. — Platone poi non disse l'uno essere l'essenza delle cose, ma delle idee, e per mezzo di queste solamente delle cose. Onde ammettendo molte idee, non rendeva tutti gli enti un solo ente. — Ma non venia con ciò a ridurre le idee ad una sola idea? — Anche qui c'entra l'equivoco, poichè sebbene Platone ammettesse un solo fondo comune delle idee, spiegava non di meno la loro moltiplicazione colle diverse forme a cui l'uno era condizionato e legato essenzialmente, unendo in sè il moto e la quiete. In somma Platone non parlava d'un uno astratto e infecondo, ma d'un uno vivente, come altrove abbiamo dichiarato.

(4) Ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ᾽ ἕκαστα χωρίς. *Metaph*. VI (VII), 16.

406. Egli dichiara ancor meglio il suo pensiero con quello che dice immediatamente in appresso: « Nondimeno quelli che « asseriscono le idee, da una parte dicono rettamente dando loro « un'esistenza separata, se sono essenze, ma dall'altra non di- « cono rettamente che una specie sia ne' molti » (1). Ammette dunque che la specie abbia un'esistenza separata, come un'essenza determinata, ma ciò che trova a riprendere nel sistema platonico si è d'aver fatto che questa essenza che in quanto è separata è un individuo, ella stessa si trovi in molti, quando solamente si trova in ciascuno. Che cosa dunque sostituisce per ispiegare la partecipazione della specie a molte materie? Sostituisce la priorità e la posteriorità, e abolisce il comune. Dice, che la specie ha un'esistenza anteriore e così è una e individua; ha un'esistenza posteriore e così è ancora una e individua in ciascuna materia che la riceve; che la specie non ha dunque un'esistenza *comune*, e che questo comune non è che una relazione che aggiunge il pensiero. Vuole dunque, che l'*essenza sostanziale* rimanga sempre *singolare* o che si consideri in se stessa (esistente nella mente), o che si consideri negli enti che ella informa: vuole di più che l'uno e l'altro modo di essere appartenga alla stessa singolare essenza (2), e riprende Platone, come se avesse detto, esserci per ogni ente della natura due essenze: l'una separata ed eterna, l'altra sensibile che esiste per

(1) *Metaph.* VI (VII), 16.

(2) Si fa egli stesso l'obbiezione, *Metaph.* VI (VII), 13, se non forse la quiddità, τὸ τί ἦν εἶναι possa esser predicata d'un subietto, nel qual caso non si verificherebbe più che la essenza sostanziale non fosse comune, in modo che si dovesse definirla ciò che non si predica di alcun subietto. Poichè, dice, la quiddità inesiste nel subietto, ἐν αὐτῷ δὲ ἐνυπάρχειν, οἷον τὸ ζῶον, ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ. Risponde che a malgrado di ciò è singolare l'essenza sostanziale, perchè è di ciascuno di quegli enti ne' quali inesiste, οὐδὲν γὰρ ἧττον οὐσία τοῦτ' ἔσται τινὸς, ὡς ὁ ἄνθρωπος τοῦ ἀνθρώπου ἐν ᾧ ὑπάρχει. Ma non si potrebbe fare la stessa osservazione dell'essenza accidentale? E in tal caso come sarebbe vero, che πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἡ ἑκάστου, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ· τό δὲ καθόλου, κοινόν? La differenza è questa, che l'*universale* preso come accidente può inesistere in diverse essenze sostanziali, ma un'essenza sostanziale non può inesistere in altro, e se si trova in più materie, non c'è come in un'altra essenza, ma come principio che dà l'esistenza alla stessa materia.

partecipazione di quella prima, poichè « un'essenza non può « comporsi di più essenze » (1).

407. Riconosce non di meno con Platone stesso la necessità, che indipendentemente da ogni materia, e quindi fuori della natura, esistano delle essenze sostanziali. Ma riprende Platone per aver confuse queste essenze separate dalla natura con quelle che sono nella natura, ed eterne colla natura stessa (2). Platone non conobbe, viene a dire, quali sieno le essenze separate al tutto dalla natura, e non potendo dire quali sono, prese gli enti della natura, e aggiungendovi il vocabolo *stesso*, per esempio dicendo: « l'uomo stesso, il cavallo stesso », *αὐτοάνθρωπον, αὐτοίππον*, pretese così d'aver trovato l'essenza eterna, separata dalla natura, dell'uomo e del cavallo (3). Aristotele si dà tutta la cura di distinguere interamente le *specie* che sono nella natura e da questa passano nella mente umana, dalle *specie* che stanno fuori della stessa natura, intorno alle quali vuole che si faccia un discorso a parte (4).

408. Queste essenze dunque separate dalla natura sono quelle che dice lontanissime da' sensi, per sè stesse i primi e più intelligibili, nelle quali è immedesimata la scienza e la cosa. Esse non vengono in composizione con alcuna cosa della natura, non sono le specie degli enti naturali (5), sono perfettamente singolari, esistono in atto, e non avendo potenza non si possono concepire con modi diversi, non ammettono contrari. In se stesse

(1) Ὅτι μὲν οὖν οὔτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία, οὔτ' ἔστιν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν, δῆλον. *Metaph*. VI (VII), 16; *Cf*. 13. — Noi abbiamo già osservato che non è questa certamente la sentenza di Platone.

(2) Delle forme de' sensibili dice: τὰ μὲν εἴδη ὅτι οὐκ ἔστι, δῆλον. *Metaph*. X (XI), 1, cioè non esistono separate, ma o nella natura, o nella mente umana. — Più sotto (c. 2) si fa l'obbiezione, come si possa ammettere un unico principio pe' corruttibili, e per gli eterni: e pare, che con questa difficoltà, voglia mostrar necessario un principio, che non diventi, come le specie naturali unite alla materia, che per generazione sono qui e qua; ma rimanga senza contagione colla materia, e però diverso dalle specie naturali.

(3) *Metaph*. VI (VII), 16.

(4) Τίνες μὲν οὖν ἀρχαὶ τῶν αἰσθητῶν, καὶ πόσαι, καὶ πῶς αἱ αὐταί, καὶ πῶς ἕτεραι, εἴρηται. *Metaph*. XI (XII), 5.

(5) Parla di queste appunto ove dice δῆλον δὲ ὅτι οὐ χωρίζεται οὔτ' ἐπὶ γενέσεως, οὔτ' ἐπὶ φθορᾶς. *Metaph*. III (IV), 2.

considerate adunque nega che tali essenze sieno *universali*. I principî supremi del ragionamento appartengono a queste essenze. Tra le quali ce n'è una ultima perfettissima che è il principio immobile del moto, e la causa finale di tutte le cose naturali. Tutte le cose tendendo all'atto tendono all'ultimo atto, che è pure il fine ottimo e remoto del loro movimento. Da quest'unità di tendenza nascono le loro qualità *comuni*; ma anteriormente a queste c'è la radice materiale delle cose propria di ciascuna distinta, e contrapposta al fine ultimo, e di questa radice materiale non c'è una ragione comune (1).

La prima causa dunque non è propriamente l'*essere comune*; ma questo deriva dalla prima causa; e in questo senso anche questa causa dicesi *universale*. Di che la prima Filosofia, appunto perchè tratta del primo, dice Aristotele, è anche universale *καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη* (2). « Se non ci fossero, dice, che le essenze sostanziali della natura, la prima scienza sarebbe la Fisica, ma se c'è un'altra essenza separata e immobile, la scienza di questa è anteriore, e perciò stesso universale » (3). Fa dunque dipendere l'*universale* dal *primo*, e dice che questo è l'Ente separato ed immobile *τὸ χωριστὸν ὂν καὶ ἀκίνητον* (4).

(1) *Οὐκοῦν δῆλον, ὅτι ἔσται τις αὐτοῦ λόγος. Διαφέρει δ'οὐδὲν, οὐδ'εἰ μὴ πάντων λόγος ἐστὶ τῶν ἐν τῇ οὐσίᾳ.* *Metaph.* VI (VII), 13.

(2) *Metaph.* IV (V), 1.

(3) Εἰ *μὲν οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων εἰσὶ, κἂν ἡ φυσικὴ πρώτη τῶν ἐπιστημῶν εἴη· εἰ δ' ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκε καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι, καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς, καὶ καθόλου προτέραν.* *Metaph.* X (XI), 7.

(4) *Metaph.* X (XI), 7. — Aristotele ha due maniere di parlare dell'ente. Talora dice che gli accidenti non sono enti (ἁπλῶς), ma le sole sostanze; talora poi dice che tutto è ente, anche gli accidenti. Quando parla nel primo modo, dice che c'è l'Ente necessario separabile ed immobile, come nel luogo pur anzi citato. Ma quando prende per *ente* tutto, in quanto si predica anche degli accidenti, allora dice che l'ente non è uno e separabile, ma solo che si può ridurre ogni cosa, anche gli accidenti all'ente preso nel primo significato. Così, *Metaph.* III (IV), 2, dice che i contrari, che tutti si riducono come a primi generi alla *specie* e alla *privazione*, o all'*uno* e a' *più*, si riducono all'ente e all'uno, e però c'è una sola scienza di tutti. « E quantunque, dice, l'uno si dica in più modi, al *primo* tuttavia gli altri si riducono, « e similmente i contrari. E però ancorchè l'ente o l'uno non sia universale, « e non sia il medesimo in tutte le cose, o separato, come forse non è; tut-

Quest'è semplice, attualissimo, non ammette contrarî, perchè non ha potenza di sorte: questo non costituisce propriamente le *specie* degli enti naturali, ma bensì il loro comune principio, di cui dice: « C'è negli esistenti un certo principio, circa il « quale non si può mentire » (1). Ma la parola *ente*, che talora si prende per *essenza sostanziale*, che sola è davvero ente, secondo Aristotele, si adopera anche come un predicato universale accomunato a tutte le categorie. Quando dunque Aristotele combatte que' filosofi, che usano dell'ente e dell'uno come generi (2), allora egli s'appiglia a questo secondo e più esteso significato, e mostra che l'ente e l'uno non possono esser *generi*, perchè si predicano delle stesse differenze (3). Dice ancora, che se l'ente e l'uno fossero essenze sostanziali, tutti gli enti sarebbero essenze sostanziali, e non ci sarebbero gli accidentali, raccolti nelle nove categorie susseguenti alla sostanza, laddove ἕκαστον δὲ τὸ γένος ὄν (4). Ma quando per ente intende la sola essenza sostanziale, allora l'ammette separato, ed anche universale. E

« tavia altre cose si riducono all'uno, altre vengono di conseguenza ». Il dirsi l'ente e l'uno in più modi, πολλαχῶς, si riferisce ai modi delle categorie, nove delle quali sono pressochè classi d'accidenti: il dirsi che non è il medesimo in tutte le cose, μή ταὐτὸ ἐπὶ πάντων, viene a dire che non è il medesimo nella sostanza e nell'accidente, e però non è universale, μὴ καθόλου, perchè l'universalità importa che sia il medesimo nelle cose dove inesiste: l'ente dunque così preso non può essere separato, μὴ χωριστὸν, perchè l'accidente non può esser separato, nè nel separato può cadere accidente. Dice nondimeno che gli altri enti si riferiscono ad un primo, πρὸς τὸ πρῶτον τἆλλ' ἀναχθήσεται, e quest'è l'essenza sostanziale. Ora quando considera questa sola come ente, allora ammette l'Ente primo separato, universale, e anche comune a tutte le sostanze, a cui gli accidenti si ritraggono quasi una loro sequela, τῷ ἐφεξῆς.

(1) Ἔστι δὲ τις ἐν τοῖς οὖσιν ἀρχὴ, περὶ ἣν οὐχ ἔσται διεψεῦσθαι. *Metaph.* X (XI), 5.

(2) Φαίνονται δέ τινες καὶ τῶν λεγόντων στοιχεῖα τῶν ὄντων τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν, ἢ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν, ὡς γένεσιν αὐτοῖς χρῆσθαι. *Metaph.* II (III), 3. Distingue dunque Aristotele il far uso dell'ente e dell'uno, come generi, e questo biasima; ma non biasima l'adoperare l'ente e l'uno sotto un altro concetto.

(3) *Metaph.* X (XI), 1.

(4) *Metaph.* III (IV), 3. — Εἴ γε μὴν τόδε τι καὶ οὐσίαν ἑκάτερον αὐτῶν δηλοῖ, πάντ' ἐστὶν οὐσία τὰ ὄντα. Κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὂν κατηγορεῖται· κατ' ἐνίων δὲ τὸ ἕν. Οὐσίαν δ' εἶναι πάντα τὰ ὄντα, ψεῦδος. *Metaph.* X (XI), 2.

della scienza, che tratta di esso, cioè della Prima Filosofia dice: « La scienza è da per tutto propriamente *del primo*, e da « cui dipendono l'altre cose, e per cui si dicono » (1). Poichè dunque la Prima Scienza è dell'ente come ente, deve trattare del primo ente. Che se questo è la « sostanza, conviene per « certo che il Filosofo abbia i principî e le cause delle so- « stanze » (2). Ora il principio e la causa, secondo Aristotele, dee poter avere un'esistenza separabile (3), e così tra le essenze sostanziali ce ne dee essere una prima che sia al maggior grado essenza sostanziale, alla quale le altre sieno posteriori, come la cosa di cui il principio è principio, al principio, e la scienza di quella dee essere anteriore alla scienza di quest'altre (4). Ma questa prima essenza sostanziale, priva d'ogni materia, è conseguentemente il primo intelligibile. E quantunque ogni specie sia anche numericamente una, tuttavia la sua unità dicesi specifica (5), e quest'unità della specie è l'*uno primo* causa o principio, pel quale le essenze sono uno, il che è pur la dottrina di Platone (6). La prima essenza sostanziale dunque, una di specie, è anche separabile. Poichè dice: « Se ad alcuna delle « cause non c'è contrario, essa conosce se stessa, ed è in atto « e separabile » (7). Quello che è puro ente è appunto una

(1) Πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. *Metaph*. III (IV), 2.

(2) Εἰ οὖν τοῦτ' ἔστιν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον. Ivi.

(3) Τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν δεῖ καὶ τὴν αἰτίαν εἶναι παρὰ τὰ πράγματα ὧν ἀρχὴ, καὶ δύνασθαι εἶναι χωριζομένην αὐτῶν. *Metaph*. II (III), 3.

(4) Καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν, ὅσαι περ αἱ οὐσίαι. Ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι τίνα πρώτην καὶ ἐχομένην αὐτῶν. *Metaph*. III (IV), 2.

(5) « Ma non pensa già in un tempo indivisibile l'indivisibile di quantità ma « di specie, e coll'indivisibile dell'anima ». *De An*. III, 6.

(6) Ἀδιαίρετος δὲ τοῦ ἀδιαιρέτου εἴδει, ἢ ἀριθμῷ. Ἀριθμῷ μὲν οὖν, τὸ καθ' ἕκαστον ἀδιαίρετον· εἴδει δὲ, τῷ γνωστῷ, καὶ τῇ ἐπιστήμῃ. Ὥστ' ἓν ἂν εἴη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις αἴτιον τοῦ ἑνός. *Metaph*. IX (X), 1; Cf. IV (V), 6; XII (XIII), 8.

(7) Εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων, αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει, καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ χωριστόν. *De An*. III, 6. I più autorevoli Commentatori intendono questo luogo della Mente divina: alcuni moderni come il Trendelenburg e il Saint-Hilaire lo spiegano della sola Mente umana. A me pare chiaro che questo sia uno di que' principî universali, che Aristotele pronuncia, all'occasione di argomenti particolari, ma che hanno un valore più esteso. Non aver contrari

causa che ha questi caratteri, perchè egli è anteriore ai contrari, e però non può aver contrari in sè, se è puro ente, non essendovi nulla fuori dell'ente (1). La prima essenza sostanziale dunque, separata e principio e causa di tutte le altre essenze sostanziali, è il puro Ente, eterno, incorruttibile.

409. Ma l'Ente essendo uno di specie ne viene che egli, oltre esistere numericamente uno e primo e senza contrarì in se stesso, possa anche, senza perdere l'unità di specie, esistere nella materia, secondo che questa ha virtù di riceverne: e così accade che sia principio delle essenze sostanziali nella natura, e che si divida in generi (2), benchè egli in sè, puro d'ogni materia, non sia genere. E però la prima scienza, dice, tratta anche de' generi dell'ente, con tutte le sue differenze e contrarietà, che li costituiscono, in quanto tutte queste cose si derivano e si riportano al primo ente (3). E però il Filosofo tratta di tutte le cose in relazione all'ente come ente, tratta cioè dell'Ente, e di tutte le sue passioni (4).

Dopo aver dunque detto che la Prima Filosofia tratta della prima essenza sostanziale separata e però principio e causa che non ha nè può avere in sè contrarì; domanda come questa si può trovare da noi, per qual via si può arrivarci, considerando sì la natura, che la cognizione nostra propria che ci formiamo per via d'induzione. E risponde: « E perchè alcuno concepi-
« rebbe che esista un tal principio fuori de' singolari, se non
« perchè esso, quel principio, si predicasse universalmente e di
« tutte le cose? Ma se perciò, i più universali si devono am-

significa non poter essere che ad un modo: questo s'avvera di tutto ciò che è atto puro. Poichè se potesse essere in altro modo da quel che è, senza perdere la sua identità, sarebbe in potenza, e non più in atto puro. Così la Mente divina è sempre puro atto, la Mente umana qualche volta, o in parte. In quanto la Mente umana ha quest'atto puro, in tanto anch'essa è una essenza separata e da sè.

(1) Cf. *Metaph.* III (IV), 6.

(2) Ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχοντα τὸ ὄν, καὶ τὸ ἕν. *Metaph.* III (IV), 2.

(3) *Metaph.* III (IV), 2.

(4) Καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν. — Ἐπεὶ οὖν τοῦ ἑνὸς ᾗ ἕν, καὶ τοῦ ὄντος, ᾗ ὄν, ταῦτα καθ᾽αὑτά ἐστι πάθη κ. τ. λ. *Metaph.* III (IV), 2.

« mettere come aventi più la natura di principî. Onde i prin« cipî sieno i primi generi » — l'ente e l'uno — (1).

Dal qual luogo mi sembra poter raccogliere che il progresso della ragione umana, col qual giugne alla prima causa, sia questo, secondo Aristotele: la ragione raccogliendo per induzione il comune perviene al *comunissimo*: quest'è l'essere svestito delle differenze: da questo salendo ancora, intende la necessità che ci sia l'Essere separato al tutto, prima causa dell'essere nelle cose; e ciò perchè essendo l'essere comune ci vuole un'unica causa che spieghi questa comunanza od universalità: convenendo ricorrere al primo uno, per ispiegare l'uno ne' più.

410. Di qui assegna per oggetto della Prima Filosofia non solo l'Essere separato, ma l'essere comune: « Poichè, dice, la « scienza del Filosofo tratta dell'ente come ente, in universale « *καθόλου*, e non per parti, e l'ente si dice in molte maniere « e non secondo una sola, se si dice equivocamente e non se« condo qualche cosa di comune *κατὰ δὲ κοινὸν μηδέν*, non istà « sotto una scienza sola: poichè tali cose » — che non hanno niente di comune — « non costituiscono un solo genere. Ma se » l'ente si dice « secondo qualche comune, *κατά τι κοινόν*, si con« terrà sotto una sola scienza ». E dopo aver detto che tutto ciò che si riferisce al genere medicativo o salutare spetta alla medicina, continua dicendo, che in egual modo ciò che si riduce all'ente come ente spetta alla prima filosofia. « Tutto ciò dunque « che è o passione, o abito, o disposizione, o movimento, o « altro simile dell'ente come ente, in tanto ciascuna di tali cose « si dice ente. E facendosi la riduzione d'ogni ente a qualche « cosa di uno e di comune, anche le singole contrarietà si ri« durranno alle prime differenze e contrarietà dell'ente (2), sieno « prime differenze dell'ente la moltitudine e l'uno, o la similitu« dine e la dissimilitudine, o sieno alcune altre (3) ».

(1) *Τοιοῦτον δέ τι παρὰ τὸ καθέκαστον εἶναι, διὰ τί ἂν τις ὑπολάβοι, πλὴν ὅτι καθόλου κατηγορεῖται, καὶ κατὰ πάντων; Ἀλλὰ μὴν εἰ διὰ τοῦτο τὰ μᾶλλον καθόλου, μᾶλλον θετέον ἀρχας· ὥστε ἀρχαὶ τὰ πρῶτα ἂν εἴησαν γένη.* *Metaph.* II (III), 3.

(2) Chiama la contrarietà *μεγίστη διαφορά*. *Metaph.* IX (X), 4.

(3) *Metaph.* X (XI), 3. Dice poi, che il dir l'*uno* o il dir l'*ente* viene al medesimo, il che avea detto IV (V), 6, e più volte IX (X). — E qui si spiega la ragione perchè Platone e, dopo lui, Aristotele trovarono che l'*uno* convenisse

441. La ragione poi, per la quale Aristotele dice, che il pensiero umano concepisce che esista fuori de' singolari un principio unicamente, perchè trova che c'è qualche cosa d'universale che si predica di tutte le cose, si è primieramente quella di Platone, che l'universale non può essere ne' singolari, perchè eccede da ciascuno e da tutti. Di poi perchè nell'universale si rinviene il *necessario*. « È evidente — dice — che tutto ciò « che è universale esiste nelle cose di necessità » (1).

E ciò perchè l'universale abbraccia in potenza tutti i contrari: onde se una cosa è in qualunque sia modo, dee di necessità essere, acciocchè abbia quel modo (2). « Si dice necessario ciò « che è impossibile che sia in altro modo, e secondo un tale « necessario si dicono tutte le altre cose necessarie in qualche « modo » — E così la prima necessità è una causa che rende necessarie l'altre cose che non sono tali per sè. « Così il primo « e principalmente necessario è ciò che è semplice » (3). Tali

a significar l'ente. La ragione si è che l'ente dicendosi in molte maniere, per arrivare a trovare qualche cosa di *comune* a tutti i modi sostanziali, accidentali, relativi, ecc., convien prescindere da tutte le differenze che distinguono questi modi, e quando si rimovono tutte queste differenze nell'ente, non resta più cosa alcuna, se non quella sola di esser *uno*. Così si pervenne all'*uno*, e ai *numeri* come principî astratti di tutte le cose *concepibili* e predicabili.

(1) *Poster*. I, 5. — « C'è l'universale — dice poco appresso — quando si «mostra in qual siasi e nel primo » τὸ καθόλου δὲ ὑπάρχει τότε, ὅταν ἐπὶ τοῦ τυχόντος καὶ πρώτου δεικνύηται. Onde l'essere è universale perchè si trova nel primo essere, e in tutti gli altri, ma nel senso di essere spoglio di ogni differenza e però rappresentato dall'uno. Nel senso poi di *essere* compiuto non è universale : anzi il primo essere non è punto comune.

(2) Perciò Aristotele, quando vuole esprimere il necessario unisce i due termini della contraddizione, come appunto fa « il principio di contraddizione ». (*Poster*. I, 5 sgg.). — E *Metaph*. X (XI), 5, dice: Ἔστι δέ τις ἐν τοῖς οὖσιν ἀρχή, περὶ ἣν οὐκ ἔσται διεψεῦσθαι; τοὐναντίον δέ ἀναγκαῖον ἀεὶ ποιεῖν: cioè « conviene che s'esprimano i contrari acciocchè s'abbia il principio negli esi« stenti ». Ma questa necessità è quella che è nella natura e non negli enti semplici, nelle idee: onde dice ἐν τοῖς οὖσιν ἀρχή. All'incontro egli riconosce che ne' semplici, che non hanno contrarî sta la necessità come nella prima sua sede, causa di necessità all'altre cose, come da' luoghi, che adduciamo nelle note seguenti.

(3) Ἔτι τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, ἀναγκαῖόν φαμεν ἔχειν οὕτως· καὶ κατὰ τοῦτο τὸ ἀναγκαῖον, καὶ τ'ἄλλα λέγεταί πως ἅπαντα ἀναγκαῖα. *Metaph*. IV (V), 5.

sono i primi τὰ πρῶτα, cioè l'ente e l'uno universalissimi da cui viene la dimostrazione (1). Questi universalissimi dunque non possono essere altramente in più modi o diversamente da quel chè sono (2): non hanno dunque in sè stessi potenza alcuna. Quando dunque in altri luoghi dice che l'universale è sempre potenza, l'intende in altro modo e non intende l'universale in sè: nè intende i primi universali: ma intende *l'universale delle cose finite*: i generi delle cose finite, e non l'ente e l'uno, benchè li chiami primi generi. Ma altrove nega che sieno generi, ed è quando pone la questione diversamente, benchè non si spieghi chiaro: dico quando intende di domandare: « se l'ente e l'uno sieno generi *delle essenze naturali* ». Alla questione così posta risponde di no: chè non sono divisibili in ispecie: stantechè il genere che si divide in ispecie non si predica delle loro differenze, e l'ente e l'uno si predicano delle differenze: ma si dividono bensì in generi, cioè nelle dieci categorie, o piuttosto l'ente e l'uno esistono ne'vari generi come di conseguenza ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχοντα τὸ ὄν, καὶ τὸ ἕν (3). Poichè Aristotele distingue l'*essere* per sè, e il sussistere dell'essere, e aver l'essere ἔχειν καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, e questo non è senza materia, benchè l'essere per sè sia da ogni materia purissimo (4).

412. Il primo necessario adunque giace nel semplice ed universalissimo: questi sono i *primi* che tutti si riducono ad un primissimo, l'*essere*, il quale è il primo tra le cose scibili e verissimo, da cui procede all'altre cose l'essere scibili e l'essere vere; e questo essendo separato da ogni materia è intelligibile e intellezione ad un tempo: atto purissimo, causa finale, verso

(1) Καὶ ἡ αἰτία, ἀνάγκη τίς ἐστιν αὕτη. Ἔτι ἡ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, εἰ ἀποδέδεικται ἁπλῶς. Τούτου δ᾽αἴτια τὰ πρῶτα, ἃ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν, ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός. *Metaph.* IV (V), 5.

(2) Ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστι. Τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν. Ὥστ'οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως. Ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι. Ivi. — Questi sono evidentemente gli universali, le idee, di cui riconosce l'universalità, e l'immutabilità semplicissima.

(3) *Metaph.* III (IV), 2.

(4) Ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ἐστιν· οἷον, οἰκία ταδί. Διὰ τί; ὅτι ταδὶ ὑπάρχει, ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι. *Metaph.* VI (VII), 17.

a cui tutti gli enti mondiali sono portati per un loro proprio impeto, *ὁρμὴ*, in tutt'essi insito per natura (1): questo è l'Essere necessario, il principio da cui pende il cielo e la terra, (2) Iddio.

Questo è il principio di tutte le cause *ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις* (3), e unisce in sè tutti i caratteri del principio, essendo egli il *primo*, pel quale o sono, o si generano, o si conoscono le cose (4). In quanto sono, egli è la forma delle forme, perchè Mente, *εἶδος εἰδῶν* (5): in quanto si generano, egli è il principio immobile del moto, perchè atto purissimo: in quanto si conoscono, egli è il primo intelligibile, da cui i principî del ragionamento, e quindi stesso il principio dell'Arte: dall'essere poi intelligibile procede che sia anche la causa finale, il desiderato dalle intelligenze, l'ottimo, il fine dell'Universo.

413. Dopo di ciò s'intende come, secondo la mente d'Aristotele, convenga rispondere alla difficoltà che egli fa incessantemente intorno al definire il proprio oggetto della Prima Filosofia. Questa, dice, dee trattare indubitatamente de' principî e delle cause. Ma questi principî sono essi singolari o universali? « Se sono universali, non saranno essenze. Poichè niuno dei « comuni significa un chè determinato, ma un quale: l'es- « senza poi un chè determinato. Che se ciò che si predica « in comune fosse un chè determinato, e potesse stare da se, « Socrate sarebbe molti animali, lui stesso, l'uomo, e l'animale, « se pur ciascuno di questi significa il chè determinato e l'uno. « Se dunque i principî sono universali, queste cose ne acca- « dono. Se poi non sono universali, ma come i singolari, non « saranno conoscibili. Poichè le scienze di tutte le cose sono

(1) *Metaph.* IV (V), 5. — *Phys.* II.

(2) Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκη, καλῶς· καὶ οὕτως ἀρχή. Τὸ γὰρ ἀναγκαῖον, τοσαυταχῶς. Τὸ μὲν βίᾳ, ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν. Τὸ δέ, οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ. Τὸ δέ, μὴ ἐνδεχόμενος ἄλλως, ἀλλ' ἁπλῶς. Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. *Metaph.* XI (XII), 7; *De Coel.* I, 9.

(3) *Metaph.* I, 2.

(4) Πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν, τὸ πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν, ἢ γίνεται, ἢ γιγνώσκεται. *Metaph.* IV (V), 1.

(5) *De An.* III, 8.

« universali. E in tal caso ci saranno altri principî anteriori « ai principî predicati universalmente, se pur ci deve essere di « essi scienza » (1).

Ci ha dunque da amendue i lati difficoltà: ci ha difficoltà ugualmente a dire che i principî sieno singolari, come a dire che sieno universali. Aristotele scioglie questo nodo al modo che vedemmo: riconosce tutto ciò, che è privo di materia, come un'essenza o specie singolare ed una, e, se trattasi della specie prima, come esistente di necessità separata, ἐξ ἀνάγκης ὄν, poichè il *primo necessario* semplicemente è, ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστι (2). Ma questo che in sè stesso è attualissimo e non ha modi nè possibilità di contrari, se si considera rispetto alla natura e nella natura, non è nessuno degli enti naturali, ma è tutti gli enti naturali in potenza. Poichè « l'univer- « sale, dice, è un certo tutto; comprendendo l'universale i molti « come parti » (3): e quindi la Prima Filosofia appunto perchè ha

(1) *Metaph.* II (III), 6.
(2) *Metaph.* IV (V), 5.
(3) Τὸ δὲ καθόλου, ὅλον τί ἐστι. Πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη, τὸ καθόλου. *Phys.* I, 1. Il dire poi, che « il tutto è più noto secondo il senso, e che perciò la via naturale è di procedere dagli universali ai singolari », διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ᾽ἕκαστα δεῖ προϊέναι. Τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν, γνωριμώτερον, sembra del tutto inesatto, o detto oscuramente. Poichè sebbene sia vero, che il senso immediatamente percepisca un certo tutto, di cui posteriormente si fa l'analisi (Cf. *Psicol.* 1313 — 1321, 1461), tuttavia questo tutto sensibile, che abbraccia molte parti indistinte, non è l'universale. Ma Aristotele ben vide che la mente umana parte dall'universale, e non seppe conciliare questo fatto coll'altro suo principio, che la scienza comincia dal senso. Dovea dire, che precede l'universale puro, e questo risulta da ciò che egli stesso pone, cioè che l'essere sia il primo e il massimo intelligibile: dovea soggiungere che l'universale nella mente precede il *movimento* del pensiero. Cercando poi qual sia il primo passo di questo movimento dovea dire che è la congiunzione dell'universale colla sensazione (percezione). Ma sebbene queste cose sembrino da lui travedute, in nessun luogo le espose distintamente: e però cadde in aperte contraddizioni, come un'aperta contraddizione è questa appunto, che nella *Fisica* dice la via del conoscere secondo la natura essere dall'*universale* al *singolare*, come dal più noto rispetto a noi al meno noto, laddove disse tutt'il contrario nel I, 2 degli *Analitici posteriori*, dove disse che l'*universale* per natura è più noto, ma *meno noto* rispetto a noi, perchè più lontano da' sensi, πρότερα δ'ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν

per oggetto il primo e il comunissimo, tratta di tutte le cose, *ἐστί του φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν*. Il Primo dunque, cioè l'essere attualissimo in sè, è anche comunissimo rispetto al mondo, e però è la potenzialità del mondo, che esiste per questo, che gli atti, a cui questa potenzialità trapassa naturalmente, sono variamente limitati e non sciolti al tutto dalla stessa potenzialità, onde le specie mondiali: per il che l'essere intransmutabile, (e veramente anche nel mondo l'essere è incorruttibile, e intransmutabile), è detto da Aristotele *πᾶν*, e questo è il *divino* del mondo, *τὸ θεῖον* (1). Ma sebbene l'essere comunissimo sia la causa e il principio formalissimo di tutti gli enti naturali, non è la loro essenza sostanziale, o la loro quiddità, che in tal caso sarebbero tutti un ente solo, perchè l'essere comunissimo è un solo, nè è separabile dagli enti naturali, non potendo esistere separato come comune (2), ma soltanto come singolare.

Lo stesso *Essere* dunque, uno di specie (3) perchè specie, è

γνωριμώτερον· λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τα πορρώτερον· ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ'ἕκαστα, (Cf. ***Metaph***. VI (VII), 4; e IV (V), 11, dove, come in tant'altri luoghi, si dice: *κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα, κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ'ἕκαστα*). Si concilia certamente la contraddizione se si distingue un universale *κατὰ τὴν αἴσθησιν*, e un universale *κατὰ τὸν λόγον*: onde ne verrebbe che l'ordine delle cose più note rispetto a noi sarebbe questo: 1° l'universale secondo il senso; 2° il particolare secondo il senso; 3° l'universale secondo la ragione; e che questo dovesse essere l'ordine dell'insegnamento. Ma primieramente con ciò si dà il nome d'universale a ciò che non è tale, sebbene racchiuda più parti in confuso o per dir meglio in potenza; di poi, Aristotele non tiene nel fatto cotest'ordine, partendo sempre da' principî veramente universali, e non solamente moltiplici secondo il senso. — Ammessa però questa maniera impropria di parlare, è vero che tanto nell'universale sensibile, come nell'universale intelligibile, c'è un *tutto*, il che a noi per ora poco importa.

(1) *Ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον*. ***De Coel***. I, 9.

(2) ***Metaph***. VI (VII), 13.

(3) Essendo l'Essere primo uno di specie, e puramente intelligibile e intellezione, non dee far maraviglia che Aristotele faccia dipendere dai principî logici la necessità della natura, e che l'atto sia anteriore alla potenza. Cf. ***De Interpret***. 13.

considerato da Aristotele sotto due riguardi o come atto purissimo o come potenza. Come atto purissimo è il primo ente, Dio. Come potenza è l'essere comunissimo, non sostanza, e non separato dalla natura (1). Ora ciò che è in atto e ciò che è in potenza, dice Aristotele, appartiene allo stesso genere. Ogni scienza ha per suo oggetto un genere. La Filosofia prima dunque ha per oggetto l'ente come ente, sia questo considerato in atto o in potenza. Tratta dunque di Dio e dell'essere comunissimo: e riducendosi all'essere come essere tutte le cause, c'è una scienza sola di tutte le cause non meno nell'ordine della Mente, cioè nell'ordine logico, che nell'ordine fisico cioè nell'ordine della natura (2).

414. Non ho fatto menzione fin qui del frammento che ci rimane della Metafisica di Teofrasto, coll'intenzione di darne qui in fine un breve sunto. Per quanto a noi pare, il discepolo non s'è scostato molto dal suo maestro, e ci sembra piuttosto un compendiatore e un interprete d'Aristotele, che un filosofo che abbia voluto stabilire un'altra dottrina.

In questo prezioso frammento sono proposte le principali questioni, ed esposte le difficoltà da sciogliere: ma la soluzione di esse o manca, o è indicata appena in poche e non sempre chiare parole: nel che pure non va lontano dalla maniera nella quale sono scritti i Metafisici Aristotelici.

Comincia da quelli che al modo d'Aristotele chiama τὰ πρῶτα. Dice che, secondo la sentenza d'alcuni, i primi non possono esser raggiunti da' sensi, sono intelligibili, diversi da ciò che è nella natura perchè immobili e immutabili. Laonde la teoria di questi è la più eccellente e maggiore. Ciò posto, espone per ordine le diverse questioni intorno ai *primi*, alle quali si riduce quella che Aristotele chiama Prima Filosofia. Ripassiamole brevemente.

Comincia da questa questione: « Se gl'intelligibili abbiano un certo consenso e quasi una società colle cose della natura, o no ». Quest'è in fatti la questione di tutte principale e difficile, il poter conoscere ed assegnare il nesso tra il mondo e i primi,

(1) Gli atti contrari sono implicitamente contenuti nella *potenza*. *Metaph.* VIII (IX), 8.

(2) *Metaph.* I (II), 2; II (III), 2.

tra la natura reale e l'ideale: a questa principalmente si volse la greca filosofia: noi abbiamo veduto quanto Aristotele vi si travagliò. Da diversi luoghi dello Stagirita si raccoglie che tra i migliori filosofi, cioè tra quelli che ammettevano la mente, c'era dissensione circa la soluzione da darsi: due erano le sentenze principali, quella d'Anassagora e quella di Platone: e tra queste prendeva il suo posto Aristotele. Anassagora aveva unita la Mente alla natura, Platone separò al tutto dalla natura le idee delle cose naturali, come essenze da sè esistenti. Aristotele concesse a Platone che ci sia una specie separata, la Mente; negò che le specie intelligibili delle cose, benchè eterne e semplici, esistessero separate e da sè, ma solo unite perpetuamente colla materia e costituenti la natura. Del pari concesse ad Anassagora che la mente fosse nella natura, perchè c'erano le specie intelligibili, una delle quali si costituiva da sè, e diveniva mente umana; ma negò contro di lui che altra mente non esistesse, e pose la Mente divina o più Menti divine separate dalla natura e da ogni contagione con essa. Disse poi che il nesso tra questa Mente separata e la natura consisteva nell'esser ella sostanza per priorità, e per posteriorità così chiamarsi la mente umana e tutte l'altre essenze sostanziali. Al che sembra conforme la risposta che soggiunge Teofrasto alla proposta questione: « Per verità è più consentaneo alla ragione, dice, che ci sia una « connessione » — tra i primi intelligibili e le cose naturali — « e che si deva confessare non esser tutte le cose le une alle « altre straniere: ma essere, a ragion d'esempio, alcune priori, « alcune poi posteriori, alcune principî, altre sottordinate ai « principî, come pare che le cose eterne siano principî di quelle « che soggiacciono a corruzione ».

415. Ammessa dunque l'esistenza eterna de' primi intelligibili e la loro società colla natura, viene la seconda questione: « Qual sia la natura di questi intelligibili ».

Fa qui menzione di due sentenze, l'una che ammette essere i detti intelligibili nelle sole entità matematiche, che sono punti, linee, figure, ecc.: l'altra essere il numero, che alcuni, dice, fecero « il primo e al sommo principale ». E trova l'una e l'altra insostenibile, perchè tali cose non presentano sufficiente cognazione co' sensibili, che valgano a darne spiegazione, non po-

tendo somministrare a' sensibili nè la vita, nè il movimento. Di che conchiude che convien ricorrere « a un'altra essenza antecedente e più prestante » lasciando però in dubbio « s'ella sia una di numero o di specie o di genere », dove si vede la perpetua esitazione aristotelica, di cui abbiamo fatto menzione. Riconosce però che quella essenza, sebbene esistente in più subietti, deve esistere avanti tutto in un *primo*. Così pure Aristotele che pone il divino negli enti naturali, e in certe essenze o menti separate, ma primieramente nella Mente suprema principio del moto, principio unico di numero, ma specie egli stesso. Ecco come Teofrasto compendia questa dottrina: « Sarà dunque per fermo « ragionevole che quell'essenze che hanno natura di principio « esistano in pochi ed eccellenti esseri, se pur anche non esclu- « sivamente ne' primi, e in quello che è primo. Convien dunque « mostrare in qualche modo, quale sia, e quali, se più, ovvero « per via di analogia o di similitudine. Forse è necessario di « farla consistere in una cotal potenza e soverchianza dell'altre « cose, così appunto come Dio. Che certo è divino il principio « di tutte l'altre cose, pel quale esse e sono e permangono ». E venendo a indicare la connessione di questo principio co' sensibili, la trova nell'essere esso causa di moto, ma causa immobile, onde esige un altro, che, desiderando quello, si mova il primo, e questo è il primo motore naturale — il primo Cielo. — Chiama quello « ragione perfetta che assegna l'essenza e l'atto ».

416. Qui propone diverse questioni sul natural desiderio che move da prima i cieli: e dice che il primo movimento è massimamente quello del pensiero, da cui l'appetito: domanda perchè solamente quelli che si movono in giro sono mossi da questo desiderio, e non le cose mobili che occupano la parte media del mondo. Domanda se questo avvenga per impotenza del primo, che non può trapassare, e dice che sarebbe assurdo: e pare lo attribuisca all'esser quel primo incomprensibile alle nature inferiori e non composto, quando queste sono composte; in una parola « all'impotenza che hanno queste di ricever di più ».

Domanda in appresso se i principî siene informi e indeterminati, ovvero già finiti e aventi la forma, come, dice, si insegna nel Timeo. E inclinando a questa seconda sentenza soggiunge: « Poichè l'ordine, e il finimento sono al sommo famigliari

« alle cose eccellentissime ». Ma oltre le sentenze di quelli che reputano tutti i principî essere formali, e di quelli che ammettono solamente principî materiali, Teofrasto accenna la terza di quelli che vogliono essercene degli uni e degli altri, e « in amendue as« seriscono consistere la perfezione, facendosi ogni sostanza dai « contrari ». Ma che ci sieno de' principî materiali pare non doversi ammettere; poichè se il Cielo e l'altre cose sono determinate con ordine, ragione, forme, forze, e circuiti: come non ci sarà nulla di tutto ciò ne' principî? Conviene d'altra parte che ci sieno nella natura le specie, acciocchè si possano ridurre le cose naturali alla prima causa, in grazia di cui esse operano.

Reca quindi la questione: « Se i principî sieno in moto o in quiete »: e mostra che colla quiete può stare un'azione immanente, e questa come cosa più onorabile appartiene a' principî, non il movimento che è de' sensibili: dice finalmente riferirsi da taluno il movimento « alla Mente e a Dio » come primo motore.

417. Cercando poi come si divida l'ente in materia e forma, dice, che questo accade per la natura dell'ente che è uno in potenza ed in atto, e di qui anche la ragione, perchè l'universo consti di contrari, e gli enti differiscano tra loro. Le differenze si riscontrano nello stesso sapere umano: gli universali, altri sono specie, altri generi. « Ciò che diciamo propriamente ap« partenere alla scienza è d'intuire il *medesimo* ne' molti, o se« condo un rispetto universale e comune, o secondo una qualche « cosa singolare. — Il fine poi da entrambi questi rispetti. Ci sono « anche alcune cose che sono *fine* degli universali: poichè qui « sta la causa ». E dice che il *medesimo* è *medesimo* o di essenza sostanziale, o di numero, o di specie, o di genere, o d'analogia: e questi sono altrettanti modi o generi di sapere, ciascuno de' quali ha qualche cosa di *principale* e di *massimo*: e questo c'è ne' *primi*, negli *intelligibili*, ne' *mobili*: da questo principio adunque in ciascun genere si dee discendere colla specolazione alle cose inferiori. Il che ben dimostra come il sistema aristotelico difficilmente possa ridursi all'unità di un solo principio: ond'anche gli scappano molte cose, che prive d'ogni ragione rimangono abbandonate al caso, a cui anche Teofrasto, fedele al suo maestro, ne lascia una gran parte. Confessa ingenuamente

trovare cosa molto difficile il definire, che cosa sia lo stesso sapere: gli universali sembrano non bastare perchè si predicano in molti modi: i sensibili non costituiscono alcun sapere senza gli universali. Come e di quali cose investigare le cause tanto de' sensibili quanto degl' intelligibili, o conduce al dubbio o involge in un discorso assai oscuro. Certo tanto rispetto agli uni quanto rispetto agli altri nella ricerca delle cause non si può andare all' infinito: lo stesso sensibile e lo stesso intelligibile è come un principio: l'uno principio nostro, l'altro principio assolutamente, ovvero questo *fine*, quello a noi *principio*. Vuole dunque che per noi sia principio il sensibile, ma quello che è principio assolutamente e che è anche fine sia l' intelligibile. Pare dunque che queste due cose le divida assolutamente tra loro, assegni loro due principî irreducibili.

418. Nello stesso tempo però riconosce che non possiamo partire da' sensibili per arrivare ai principî assoluti se non per mezzo della *causa*. Non è dunque da' soli sensi che noi caviamo la cognizione, ma dee precedere la cognizione della causa, e con questa, come mezzo del conoscere, possiamo da' sensibili ascendere ai primi: il che conferma quello che noi abbiamo osservato dell'induzione aristotelica, che suppone, acciocchè possa aver luogo, un intelligibile primo abitualmente esistente nell'anima. È dunque notabile questo luogo di Teofrasto: « In qual-« che modo dunque, dice, noi per mezzo della causa, possiamo « contemplare i principî, cominciando da' sensi. Ma quando siamo « già pervenuti agli stessi *sommi* ed ai *primi*, o perchè non « abbiam più a cercare di essi la causa, o per la nostra im-« becillità, noi non siamo più capaci di riguardare in que' de-« sideratissimi. E per avventura è più consentaneo al vero il « dire, che quella contemplazione si faccia per un palpare e « toccare della mente. Di che avviene che intorno ad essi non « ci possa essere alcun inganno ».

Ancora due altre sentenze di Aristotele si possono confermare con questo prezioso frammento del suo discepolo: l'una che le forme della natura non si potrebbero spiegare senza supporre l'esistenza di Dio, l'altra che esse vengono da Dio come desiderato, come fine a cui si slancia la natura, il quale slancio è appunto la forma di cui ciascun ente naturale si veste. Ecco il

primo luogo: « Senza questa » — la forma — « non può esistere « la natura dell'Universo, ma conviene ch'ella ottenga quasi « un'equa porzione » — nelle cose mondiali, — « e che sia più ec- « cellente dell'altro » — la materia, — « ovvero che i principî sieno « contrari. Laonde coloro che ammettono potere l'indeterminato « operare tutte le cose, non confessano nè pure esistere Iddio ».

L'altro luogo è questo: « Nella stessa natura, nella sostanza « dell'Universo è un certo finimento di ciò » — di quella parte, — « che esiste in grazia di qualche cosa, ed è necessario sforzarci « d'intendere gli impeti verso il meglio del medesimo ».

FINE.

INDICE

PREFAZIONE . . . . *Pag.* 7

LIBRO I.

Dove cominci il dissidio d'Aristotele dalla scuola di Platone, e sue schermaglie. — Dottrina Ideologica . . . . » 73

CAPITOLO I. Causa della discrepanza d'opinione di Aristotele dagli altri Platonici . . . . » 75
» II. Come Aristotele si sforzi di provare che gli universali sono ne' singolari . . . . » 78
» III. Aristotele s'avviluppa di novo, quando il suo sistema l'obbliga a fare che la *specie* e la *forma reale* delle cose sieno un medesimo . . . . » 93
» IV. Aristotele, che pone gli universali ne' singolari, talora confessa il contrario, che i singolari sono negli universali . . . . » 95
» V. Gli universali sono da Aristotele dichiarati anteriori, simultanei e posteriori ai singolari . . . . » 96
» VI. Nelle arti la specie nella mente dell'artefice è anteriore all'opera: difficoltà che questo produce nel sistema aristotelico . . . . » 102
» VII. Aristotele confonde e identifica la *forma reale* delle cose finite (fuori della mente), colla *specie:* indi nove difficoltà . . . . » 111
» VIII. Si continua ad esporre le difficoltà inestricabili che presenta la dottrina aristotelica intorno alla *specie* esistente nella mente. . . . . » 113

Capitolo IX. Nuova difficoltà: le *specie intelligibili* non vengono, secondo Aristotele, dai reali sensibili, ma dalla mente stessa: come saranno dunque identiche le specie de' reali e quelle della mente? . . . . *Pag.* 114
» X. Della confusione che fa Aristotele dell'elemento subiettivo e dell'elemento obiettivo della cognizione umana . . . . » 126
» XI. Come sfuggì ad Aristotele la dottrina della personalità umana . . . . » 131
» XII. Continuazione. — Che il subietto sia sempre una materia, cioè un chè in potenza, è un altro errore di Aristotele. . . . . » 133
» XIII. Confusione tra quello che è semplicemente *atto*, e quello che è *specie* o *forma*, ed errori conseguenti. » 135
» XIV. Nell'anima umana c'è nondimeno una parte che non dipende dal corpo nel suo operare, e questa è considerata come subietto e sostanza dallo stesso Aristotele . . . . » 137
» XV. Aristotele concepisce un *senso generico* dell'anima, a cui si riducono due maniere di atti, gli uni aventi per termini i sensibili, gli altri gl'intelligibili: e così crede spiegare come l'anima, in occasione delle sensazioni, intuisca le specie intelligibili. . . . . . » 139
» XVI. Aristotele è obbligato di ammettere nell'anima l'essere ideale universale, e di questo costituisce la Mente. » 142
» XVII. La specie intelligibile è essenzialmente diversa da' fantasmi, e non viene da questi, sebbene con questi. » 147
» XVIII. Si trova obbligato Aristotele a distinguere le prime e più universali specie intelligibili dalle *specie intelligibili delle cose* che cadono sotto il senso esterno, e pare che neghi per quelle la necessità de' fantasmi. » 153
» XIX. Ammette Aristotele la prima specie intelligibile sussistente separata da ogni materia . . . . » 156
» XX. Il Primo Motore è un puro intelligibile che intende se stesso . . . . » 161
» XXI. Come dal Primo Motore, puro intelligibile, vengano le Menti umane, e l'altre prime specie intelligibili, o principî. . . . . » 165
» XXII. La verità, oggetto dell'intendimento, immune da' sensi. » 171
» XXIII. Il Vero è l'Essere . . . . » 173
» XXIV. La Mente in atto è l'Essere . . . . » 177
» XXV. I primi principî sono necessariamente noti all'uomo avanti ad ogni altra cognizione e ad ogni esperienza, ma d'una cognizione inconsapevole, e impliciti in un solo primissimo. . . . . » 178

Capitolo XXVI. Il senso esterno non dà che l'apparenza degli enti, la Mente dà l'essere loro, e questa si distingue essenzialmente dall'anima sensitiva. . . . . . . *Pag.* 184
» XXVII. Ordine delle cognizioni umane secondo Aristotele: in capo a tutto sta quella dell'essere, e questo presta l'argomento alla Filosofia Prima. . . . . . . » 188
» XXVIII. Ricapitolazione, e nesso con quel che segue. . . » 191
» XXIX. L'opposizione che Aristotele fa alla dottrina che attribuisce a Platone circa le idee, si riduce ad escludere una soverchia separazione tra le idee e gli enti reali. . . . . » 194
» XXX. Due ragioni principali opposte da Aristotele alle idee di Platone, l'una logica, l'altra ontologica. . . » 199
» XXXI. Esame della ragione logica. — Aristotele confonde spesso l'individuo reale colla specie piena. . . » 201
» XXXII. Esame della ragione ontologica. — Platone ammette reale la primissima Causa e anteriore alle sue idee generiche. . . . . » 202
» XXXIII. Continuazione. — Ancora del considerare le idee al modo d'Aristotele, come predicabili e non altro. » 208
» XXXIV. La stessa obbiezione contro le idee di Platone presentata in altra forma: che non si possono definire senza ricorrere ai reali sensibili e convertirli in enti per sè . . . . » 217
» XXXV. La distinzione tra ciò che è separato di sostanza e ciò che è separato di concetto, nulla giova a provare che non ci sieno idee separate dai sensibili. » 220
» XXXVI. Platone dà alle idee per subietto o centro Iddio, e questo evacua le più forti obbiezioni d'Aristotele. » 228
» XXXVII. Continuazione. — Come Platone congiunga il moto colle idee immobili. . . . . » 232
» XXXVIII. Antinomie di Platone e loro soluzione. . . . . . » 235
» XXXIX. Checchè voglia fare apparire Aristotele, la discrepanza tra questo filosofo e Platone non riguarda nè l'anteriorità della potenza all'atto, nè l'anteriorità delle idee alle sussistenze singolari: chè l'uno e l'altro ammette, assolutamente parlando, l'atto e le sussistenze singolari, anteriori alla potenza e alle idee. . . . . » 239

LIBRO II.

Il dissidio d'Aristotele e di Platone considerato nella sfera della Teologia e della Cosmologia . . . . *Pag.* 245

Capitolo I. La ragione ontologica del dissidio tra Platone e Aristotele giace nel sistema diverso da essi abbracciato intorno all'origine del Mondo . . . . » 246
» II. Sistema di Platone. — Continuazione. . . . . . . » 261
» III. Sistema d'Aristotele intorno all'origine e alla natura del Mondo, confrontato a quello di Platone. . . . » 330

LIBRO III.

Continuazione dell'esame del sistema metafisico opposto da Aristotele a quello di Platone . . . . » 353

Capitolo I. La teoria metafisica d'Aristotele manca della ragion sufficiente. . . . . » 354
» II. Gli eventi accidentali osservati da Aristotele avrebbero dovuto condurre la sua mente ad una Prima Causa libera. » 362
» III. Aristotele non arriva a trovare altro che un Primo Motore . . . . » 364
» IV. Il Primo Motore d'Aristotele è tutt'uno: Bene, Intelligibile, Appetibile, Mente, Intellezione d'intellezione. » 367
» V. Al Dio d'Aristotele manca l'onniscienza e la provvidenza. » 370
» VI. L'Intellezione prima è una sostanza prima, singolare e reale, di cui partecipano gli uomini. . . . . . . » 374
» VII. Un appetito universale spinge ogni cosa della natura all'atto primo, Dio d'Aristotele. . . . . » 376
» VIII. Onde avvenga che ci sieno vari gradi, pe' quali la natura s'avvicina al sommo Bene. . . . . » 381
» IX. Come Aristotele si sforza di fare che gli universali sieno lo stesso che i singolari, così il suo Dio, prima specie, è non solo singolare, ma anco universale e comune. . . . . » 383
» X. Politeismo d'Aristotele . . . . » 387
» XI. Dal solo moto locale non si può dedurre nè l'unità, nè la natura d'un Motore immobile . . . . » 390

CAPITOLO XII. Aristotele non raggiunge col suo pensiero la perfetta armonia del Mondo . . . . *Pag*. 393
» XIII. Distribuzione ontologica degli enti mondiali. . . » 397
» XIV. Causa efficiente interna ed esterna del movimento degli enti naturali. . . . . » 403
» XV. Generazione dell'anima umana e della mente. . » 405
» XVI. Dopo che la natura col suo movimento ascendente giunse a quell'attualità, che dicesi anima e mente, da questa incomincia una nova serie di atti intellettivi e pratici . . . . » 411
» XVII. Ancora della mente in potenza secondo Aristotele. » 413
» XVIII. Qual sia la sfera del divino, secondo Aristotele. . » 417
» XIX. Ancora, Aristotele ammette qualche specie essere una sostanza singolare, un individuo reale, e la stessa, sotto un altro punto di vista, essere universale. » 423
» XX. Con qual segreto ragionamento Aristotele si venne formando nella mente il suo sistema dell'Universo. » 440
» XXI. Di novo, d'una specie separata e sussistente, secondo Aristotele. . . . . » 443
» XXII. L'anima intellettiva è una specie media tra la Natura e l'Arte. . . . . » 450
» XXIII. Primo sviluppo del pensiero speculativo. . . . . » 454
» XXIV. Se il divino d'Aristotele abbia unità, o no . . . » 466
» XXV. Se le menti sieno più, od una sola. . . . . . . » 515
» XXVI. Origine e comunicazione del movimento locale. . » 534

LIBRO IV.

Riassunto del Sistema Aristotelico . . . . » 544



				ERRATA	CORRIGE
Pag.	25	*Linea*	41	*diceret inesse*	*inesse*
»	29	»	6	*diversas*	*diversa*
»	32	»	10	rovinando	rovinasse
»	35	»	32	*non*	*nos*
»	40	»	8	1038	1058
»	»	»	»	Roschel	Roschd
»	42	»	5	si vuol	si suol
»	44	»	29	ἀρισμοὺς	ἀριθμοῦς
»	50	»	11	777	828
»	»	»	33	Arn. Jourdan	Am. Jourdain
»	58	»	28	di filosofia :	di filosofia):
»	68	»	1	non s'ha	non l'ha
»	74	»	32	Q. 2. I.	*QQ.* I.
»	75	»	26	αἴτιν	αἴτιον
»	76	»	18	τέκῶς	τέως
»	79	»	31	(2) In	(2) *Metaph.* VI (VII) 3. In
»	82	»	38	la ripete	la ripose
»	84	»	9	*Logic.*)	*Logic.* 307—309)
»	85	»	22	*Aristotele*	*Aristote*
»	86	»	4	(genere	(il genere
»	87	»	31	sussistente	(sussistente)
»	»	»	37	diverso	diversa
»	»	»	42	V. 9. 23	V. q. 23
»	88	»	13	e la causa	è la causa
»	»	»	31	in universale	un universale
»	89	»	3	nel cavallo. Onde	nel cavallo. « È dunque « chiaro, che ci sarà qualche « ragione, λόγος, del mede- « simo, e non fa, se anche « non ci sia ragione di tutte « quelle cose , che sono « nell' essenza sostanziale ; « poichè nondimeno que- « sto sarà essenza sostan- « ziale di qualcuno , come « l'uomo di quell'uomo, nel « quale inesiste. Onde
»	89	»	5	della specie	nella specie
»	»	»	23	ha quello	sia quella
»	»	»	34	καὶ ἀρχὴν	καὶ εἶναι, καὶ ἀρχὴν
»	90	»	10	dell'individuo.	nell'individuo,
»	91	»	30	« seconda »	« sostanza seconda »
»	»	»	37	*Cat.* 5	*Cat.* 5 (*al.* 3)
»	92	»	21	inesiste come proprie in diversi individui	inesiste come propria in diversi individui,
»	93	»	14	ci predica	si predica
»	94	»	11	l'andrebbero	s'andrebbero
»	»	»	35	p. 244	p. 744
»	95	»	22	L'attribuirsi	l'attribuirgli
»	96	»	31	Quanto	Tanto
»	96	»	31	che questi avanti	che anzi questi
»	98	»	27	che in sostanze	che sostanze

				ERRATA	CORRIGE
Pag.	99	*Linea*	14	al « tutte cose »	tutte cose
»	»	»	22	le cose (cognizioni)	le cognizioni
»	101	»	6	è altra	è altro
»	102	»	1	fondando	fondato
»	103	»	28	ma quell'	ma quest'
»	106	»	22	l'altre	l'altro
»	107	»	1	A ἡ τελευταια quel	A quel ἡ τελευταία
»	108	»	6	la verità	una verità
»	113	»	26	o almeno confonde spesso in uno queste due cose, che è il filo che riconduce da questo labirinto.	che è il filo, che riconduce da questo labirinto, o almeno confonde in uno queste due cose.
»	116	»	5	come sa	come fa
»	»	»	25	§ 78	§ 7, 8
»	»	»	33	delle cose	della cosa
»	117	»	12	nell'anima	dell'anima
»	124	»	21	Che tanto	Ma tanto
»	»	»	33	materia	maniera
»	125	»	27	s'aveva	s'avvera
»	»	»	34	Zabarella	Zimara
«	127	»	8	passibile	possibile
»	»	»	9	quinto	quarto
»	»	»	29	L. II, u	L. II, 2.
»	128	»	5	attuale (1). Ora	attuale Ora
»	»	»	8	ὕλη. Ed	ὕλη (1). Ed
»	»	»	21	νοῦν	νοοῦν
»	129	»	12	e temperando un	temperando poi
»	131	»	22	che fa	che si fa
»	139	»	32	*Poster*. I. 15	*Poster*. II, 15
»	140	»	35	Ivi	*Poster*. II, 15
»	»	»	37	*De An*. II, 7	*De An*. III, 7
»	142	»	32	VI, II	VI, 11
»	149	»	19	sola	solamente
»	»	»	23	col quale argomento	l'argomento col quale
»	154	»	29	*Posterior*. I, 22	*Poster*. I, 23
»	156	»	16	L. II, 1	*De An*. II, 1.
»	»	»	20	Che quello è separabile da questa	che l'anima intellettiva è separabile dal corpo.
»	159	»	38	*De An*. I, 1	*De An*. II, 1.
»	160	»	36	*De An*. I, 1	*De An*. II, 1.
»	»	«	38	*De An*. II, 1	*De An*. II, 2.
»	164	»	1	in atto ». Dal	e in atto » (1). Dal
»	»	»	9	che sia (1)	che sia.
»	165	»	23	prime	prima
»	168	»	26	È la	È lo
»	»	»	27	distinguerla	distinguerlo
»	»	»	34	innato	in atto
»	169	»	9	dimostrazione se	dimostrazione, a cui appartiene la scienza, se
»	»	»	31	*Poster*. II, 18.	*Poster*. II, 15
»	171	»	34	22. AA. IV, 4 6	QQ. AA. IV. Lucul. 46.

				ERRATA	CORRIGE
Pag.	172	*Linea*	28	μὴ ἀεὶ ἐπὶ τοῖς μὴ ἀεὶ οὖσιν ἢ μὴ οὖσι	ἐπὶ τοῖς μὴ ἀεὶ οὖσιν ἢ μὴ ἀεὶ μὴ οὖσι
»	173	»	12	che si dice	gli enti, che si dicono
»	176	»	10	Quell'acuta	Quest'acuta
»	»	»	17	599	sgg.
»	177	»	12	non intuisca	intuisca
»	178	»	4	e implicita	, e impliciti
»	»	»	18	si sa	si veda
»	179	»	31	sappiamo più	crediamo più
»	»	»	36	(1) Cf.	(1) *Poster.* I. 2—Cf.
»	180	»	2	possede	posseda
»	»	»	4	perconoscesse	preconoscesse
»	»	»	5	della	che alla
»	»	»	7	che conosca.... e che creda	conosca... e creda
»	181	»	34	ζητεῖ τὰ	ζητεῖται
»	183	»	8	ragione; il che nel	ragione, nel
»	184	»	26	esistono... (4)	esiste
»	»	»	33	(4) *De An.* II. 5 sgg.	. . . . .
»	185	»	20	*De An.* I, 4.	*De An.* I. 2.
»	186	»	2	da essa	da esso
»	188	»	1	φύσις (1).	φύσις ἀληθεύει (1)
»	190	»	1	τρόπος	τρόπος (1)
»	»	»	12	(1)	(*Metaph.* III (IV), 1.)
»	»	»	19	contrari l'uno	contrari sono l'uno
»	195	»	27	tali enti	tali cose degli enti
»	197	»	23	e puramente	o puramente
»	»	»	31	a cui ciò può	a cui può
»	198	»	1	si trae	li trae
»	»	»	7	quell'uomo	quest'uomo
»	199	»	27	*Soph.*	*Soph.* p. 256. E
»	200	»	1	tolta questa	tolte queste
»	201	»	11	provano	prova
»	203	»	37	p. 257	p. 256
»	206	»	17	dalle sostanze	delle sostanze
»	207	»	26	in questa noi conosciamo quello	in queste noi conosciamo quella
»	209	»	27	οὐσίαν	οὐσίαν (*Cat.* 3).
»	210	»	6	ma... fenomenale.	concedendogli...... fenomenale, ma
»	»	»	7	dice	e dice
»	»	»	14	Reca	(Reca
»	»	»	18	che se la cosa (esiste)	che, se la cosa esiste,
»	»	»	20	si vuole	si vuole)
»	212	»	24	le sue	le loro
»	213	»	34	pongono	pongano
»	214	»	36, 39	altri	astri
»	216	»	26	pure	però
»	217	»	2	, in ciò	e in ciò
»	224	»	3	di essere	di essere proprio
»	»	»	26	nell'ente in quanto	come
»	»	»	29	Filosofia, prima	Filosofia Prima,

				ERRATA	CORRIGE
Pag.	225	*Linea*	9	si separa solo posteriormente?	separate sono posteriori?
»	233	»	24	quelle	queste
»	234	»	20	uno, il non ente;	uno; il non ente,
»	236	»	36	*Soph.* p. 256	*Soph.* p. 257.
»	238	»	33	fatto	farsi
»	240	»	38	e a primo	a primo
»	241	»	12	*assenza*	*essenza*
»	»	»	25	20). Ora	10). Ora
»	247	»	36	X, p. 297)	X, p. 596, 597)
»	248	»	13	originate	organate
»	249	»	6	εἶναι	ἔσται
»	250	»	11	(*Hyst.* IV, 2)	(*Phys.* IV, 2)
»	251	»	12	ὅσα γένεσιν	ὅσα ἔχει γένεσιν
»	»	»	17	e mirabilmente	mirabilmente
»	»	»	26	l'aria	di aria
»	255	»	39	di Timeo	del Timeo
»	256	»	33	e 35	e *Is.*
»	»	»	34	*Rep.* X, 397	*Rep.* X, p. 597
»	257	»	4	, la sua	, e la sua
»	»	»	15	, salire	, possiamo salire
»	259	»	36	Applicando questa dottrina alla mole corporea del mondo, ossia del tutto, dice,	Questa dottrina, applicata alla mole corporea del mondo ossia del tutto, dà,
»	»	»	38	del mondo, ma	del mondo, sede di Dio, ma
»	»	»	39	parti, e	parti, ed è pure Dio; e
»	260	»	10	che la	chè la
»	262	»	3	e lume	e è il lume
»	265	»	1	la parola che	la parola *idea*, che
»	266	»	1	alle stesse	ella stessa
»	267	»	25	p. 305. E	p. 505, A. B.
»	275	»	6	Filebo	Fedro
»	276	»	29	si dica ».	si dica » (*Phileb.* 30. D.)
»	»	»	34	XIV (XIII)	XI (XII)
»	283	»	2	774;... 933 599	747;... 983, sgg.
»	285	»	4	capace	incapace
»	»	»	16	μικτὸς	μιγνὺς
»	286	»	20	così quando	quando
»	»	»	22	indivisibile discerne,	indivisibile, discerne
»	»	»	24	a chi	a che
»	»	»	26, 27	considerata	considerate
»	»	»	38	VIII.	VII.
»	287	»	11	questa	questo
»	288	»	6	κατὰ	e κατὰ
»	»	»	33	dee	si deve
»	291	»	36	p. 521,	p. 531.
»	292	»	2	dico	dice
»	»	»	5	tutte	tutto
»	»		12, 16, 20	tetraete	tetrade
»	»	»	33	1, 2; 2,4; 4,8; 8, 16;	1: 2; 2: 4; 4: 8; 8: 16;
»	»	»	34	16,24;...24,27=8,9,	16: 24;... 24: 27 = 8: 9,

				ERRATA	CORRIGE
Pag.	293	*Linea*	30	tetraete	tetrade
»	296	»	7	movimenti di	movimenti de'
»	»	»	29	*Plat. Enn.*	*Plot. Enn.*
»	»	»	35	p. 27	p. 37
»	297	»	36	s'accoppiino	s'accoppiano
»	299	»	35	mete.... terra e	ruote.... terra
»	»	»	39	*Thoed.*	*Phoed.*
»	300	»	22	di essa	di esse
»	303	»	5	di essa	di esse
»	304	»	37	ἤντως οὐσιάν· ἀν δεὶ	ὄντως οὐσίαν· ἣν ἀεὶ
»	»	»	38	p. 482	p. 248
»	305	»	30	κινεῖται διὰ	κινεῖσθαι, διὰ
»	306	»	6	, che il	, chè
»	»	»	8	e perciò	e che perciò
»	308	»	22	Vediamone il come, partendo	Partendo
»	»	»	25	Noi	Vediamo come. — Noi
»	309	»	23	principio	primo
»	310	»	13	Questo invece	Il raziocinio invece
»	»	»	15	comincia il raziocinio	comincia
»	311	»	11	finendo ».	finendo».(*Rep.*VI,511 A-E)
»	»	»	35	o si parte da essa	si parte da esse o
»	312	«	16	puro, scevra	puro
»	313	»	32	non questa	non quella
»	316	»	7	ed è	e per la quale è
»	318	»	10	generazione.	generazione. —
»	319	»	35	εἶναι;	εἶναι; —
»	320	»	21	τὸ πέρος	τὸ πέρας
»	321	»	28	*Phileb.* p. 36	*Phileb.* p. 56
»	»	»	31	p. 6, E	p. 26, D, E
»	325	»	28	, che è quell'idea	è quell'idea
»	»	»	29	si deve	e che si deve
»	»	»	38	p. 501, B.	p. 504, C.
»	326	»	19	e la verità	è la verità
»	»	»	37	p. 113	p. 115.
»	327	»	37	p. 57	p. 517.
»	334	»	1	è in potere	è in potenza
»	»	»	17	propria	prossima
»	340	»	23	ἄνευ τὴν	ἄνευ ὕλης, τὸ τί ἦν εἶναι. *Metaph.* VI (VII), 7. — Τὴν
»	344	»	4	Che	Chè
»	»	»	38	ma possibile, non ancora materialmente	ma di materia possibile non ancora
»	346	»	8	εοῦ	οὗ
»	349	»	14	δυνάμως	δυνάμεως
»	350	»	15	servire da	trovare la
»	351	»	38	casa	cosa
»	357	»	26	ad X, 7	ad 7).
»	360	»	18	e può	e però
»	361	»	27	dei non enti	dei non enti?
»	364	»	33	XI (XII)	X (XI)

				ERRATA	CORRIGE
Pag.	367	*Linea*	17	διὸ	δὲ
»	368	»	27	suscettibile	suscettivo
»	370	»	4	stesso	stessa
»	371	»	36	A cagione	A cagione che
»	372	»	4	*Sopprimi la nota* (2) *ristampata.*	
»	»	»	23	(3). Pure	(2) *Methap.* XI (XII), 9.— Pure
»	»	»	38	il libro del Mondo	nel libro *de Mundo*
»	»	»	41	I. 1.)	I. 2)
»	373	»	9	κρεττον (1).	κρεῖττον ἢ ὁρᾶν (1).
»	»	»	20	II (III), 4	XI (XII.) 9.
»	»	»	33	p. 691	p. 591
»	375	»	8	αἵρεσις	αἴσθησις
»	»	»	34	XI (XII) 9	XI (XII), 9
»	376	»	2	intelligibile	indivisibile
»	378	»	9	distinto	distinti
»	»	»	22	di questa	di quella
»	379	»	6	per *sostanza*	, per *sostanza*,
»	383	»	22	specie e	specie, è
»	387	»	6	la prima	— La prima
»	»	»	13	quantità	qualità
»	388	»	17	sia eterno e irrequieto,	è eterno e irrequieto:
»	»	»	25	asceliche	antiche
»	»	»	26	politeismo	politeismo celeste,
»	390	»	12	dall'effetto	sull'effetto
»	391	»	40	l'affermazione	l'osservazione
»	392	»	17	della	e alla
»	»	»	23	o a fisici	e a fisici
»	»	»	40	a così	e così
»	393	»	6	da quello	da questo
»	394	»	12	queste... queste	quelle... quelle
»	395	»	1	ἐστὶ τι	ἐστὶ πρός τι
»	»	»	30	, λνέγω δὲ τὸ κατὰ	. Λέγω δὲ τὸ κατὰ ὡς ἐπ' ἔλαττον
»	397	»	33	*Cf.* sac.	*Cf.* Jac.
»	398	»	8	chiamata specie	chiamato *specie*
»	»	»	11	I°. Apparisce	Apparisce
»	»	»	21	ἔργοιςἐτη	ἔργοις ἐστὶ
»	399	»	8	consideravano ...... questa	si considera ..... questa osservazione
»	»	»	26	alla *specie*	alle *specie*
»	400	»	9	prima fosse l'*atto*	*prima* fosse
»	»	»	10	fosse la *sostanza*	la *sostanza*
»	»	»	28	secondo le	secondo che le
»	401	»	35	possono	possano
»	402	»	15	*materiali*	*materiati*
»	403	»	10	, *e del*	*del*
»	»	»	23	che trae	che ha
»	»	»	34	(VII) 199	(VII), 7, *segg.*
»	404	»	4	*materiali*	*materiati*

				ERRATA	CORRIGE
Pag.	404	*Linea*	5	tende l'atto	tende l'ente
»	405	»	4	del corpo	dal corpo
»	406	»	28	φυσικοῦ	φυσικοῦ τοιουνδὶ
»	407	»	1	, nelle cose corporee	nelle cose corporee sono
»	408	»	21	οὖσκκαὶ οὖ φθείρεται	οὖσα καὶ οὖ φθείρεσθαι
»	413	»	18	specie	specie scientifiche
»	415	»	6	τουτον	ταύτην
»	»	»	16	ἐὐδον	οὐδὲν
»	»	»	24	νεῖν	νοεῖν
»	»	»	29	νοον ῷ διανῦεῖται	νοῦν, ῷ διανοεῖται
»	»	»	37	VI (VII) 7	VII (VIII,) 6
»	416	»	2	la specie	le specie
»	417	»	15	le altre	le altrui
»	419	»	17	alla specie	alle specie
»	420	»	31	alle *per accidente*	*per accidente* alle
»	421	»	3	dal *sensibile*	e dall'altra il *sensibile*
»	425	»	11	ἕτερος	ἑτερόν ἐστιν
»	426	»	17	quella	questa
»	431	»	19	queste	questi
»	432	»	9	secondo... e non	e secondo... non
»	436	»	16	altra	altra cosa
»	438	»	25, 33	(VII), 13	(VII) 17.
»	440	»	26	negativi	vegetativi
»	441	»	4	Quindi	Quindi è, che
»	444	»	6	Platone	Aristotele
»	»	»	8	Aristotele all'incontro	anzi egli
»	445	»	27	(XII), 4	(XII), 3
»	453	»	38	*Met.* V. (VI), 7	*Metaph.* VI (VII), 7
»	457	»	12	rimangano	ricadano
»	461	»	29	senza la	colla
»	469	»	42	ἔστιν τόδε	ἔστιν ὅπερ τόδε
»	470	»	7, 8	15)... sensibili,	15,... sensibili)
»	471	»	19	ὁ λόγος)	ὁ λόγος ὅλως)
»	479	»	26	ἔρχων	ἔργων
»	491	»	1	si risponde	risponde
»	493	»	17	individui... Così egli	intelligibili... Così quel-l'intelligibile
»	»	»	29	, puro oggetto (se-condo	(puri oggetti, secondo
»	503	»	10	questa	questo
»	508	»	22, 23	osserva... dire,	osserva, che... dire non è lo stesso,



